

INHALT DES JAHRGANGES 1981

Trierer Theologische Zeitschrift 1981

PASTOR BONUS

90. Jahrgang



1981 P 1065

PAULINUS-VERLAG TRIER

Trierer
Theologische Zeitschrift
1981

PASTOR BONUS

90. Jahrgang



V. 100

Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier
in Verbindung mit der Katholisch-Theologischen Fakultät
der Universität Mainz
unter der Schriftleitung von Prof. Dr. H. Schützeichel
im Paulinus-Verlag zu Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

INHALT DES JAHRGANGS 1981

I. Aufsätze

DANKO, Josef: Das „Abtreppeverfahren“ – eine Hilfe zur sprech-denkerischen Vorbereitung der Predigt	317 – 325
FISCHER, Balthasar: Das Verhältnis von festgelegtem Gemeinschaftsgebet und freiem Gebet des einzelnen in der Regel des heiligen Benedikt	1 – 18
FISCHER, Balthasar: Liturgie oder Liturgien?	265 – 275
FOX, Helmut: Die Bedeutung der „Einstellung“ für eine für den schulischen Religionsunterricht relevante Didaktik der Christologie	190 – 206
HAAG, Ernst: Jahwes Opposition oder die Autorität der Propheten Israels	224 – 237
KAPP, Volker: Die Lebensform der guten Gesellschaft als Problem christlicher Ethik in der französischen Frühaufklärung. Zu Baudot de Jullys „Dialogen über die Vergnügungen“ (1701)	154 – 164
KÜPPERS, Kurt: Das Volks-Stundengebet im „Himmlich Palm-Gärtlein“ des Jesuiten Wilhelm Nakatenus (1617 – 1682)	305 – 316
KUNZLER, Michael: Bilibaldi Birckheimheri Responsio. Ein Beispiel humanistischer Eucharistieauffassung im 16. Jahrhundert	289 – 304
NUNES CARREIRA, José: Micha – ein Ältester von Moreshet?	19 – 28
PFEIFFER, Helmut: Theologie und Lehramt. Fundamentaltheologische Überlegungen zur Rolle und Funktion der theologischen Forschung und Lehre in der Kirche ..	207 – 223
ROCK, Martin: Fortschritt in der Krise	59 – 73
SAUSER, Ekkart: Das Bild von der Auferweckung des Lazarus in der frühchristlichen und in der östlichen Kunst	276 – 288
SCHREINER, Josef: Ja sagen zu Gott – Der Prophet Jeremia	29 – 40 *
SCHÜTZEICHEL, Heribert: Freiheit und Glaube	177 – 189
SCHUMACHER, Joseph: Überlegungen zur Teilidentifikation mit der Kirche	106 – 130
SOCHA, Hubert: Begründung kirchenrechtlicher Normen	131 – 153
VERWEYEN, Hansjürgen: Die historische Rückfrage nach den Wundern Jesu	41 – 58
VOGT, Hermann Josef: Das gesplante Konzil von Ephesus und der Glaube an den einen Christus	89 – 105

II. Neue theologische Literatur

ADAM, Adolf/BERGER, Rupert: Pastoralliturgisches Handlexikon (Gerhards)	322
ALAND, Kurt: Geschichte der Christenheit I. (Sauser)	344
APOKALYPSE – EINE HOLZSCHNITTFOLGE DER SAMMLUNG ESTE (Sauser)	336 – 337
AUGUSTINUS: UNRUHIG IST UNSER HERZ – LESESTÜCKE AUS SEINEN WERKEN (Sauser) . .	340 – 341
BALZ, Horst R./SCHNEIDER, Gerhard (Hrsg.): Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Baum)	74 – 76
BARTZ, Wilhelm: Verantworteter Glaube	239
BAUMEISTER, Theofried: Die Anfänge der Theologie des Martyriums (Sauser)	246 – 247
BLUNT, Anthony: Kunst und Kultur des Barock und Rokoko (Sauser)	337 – 338
BOGDANOVIC, Dimitrije/DJURIC, Vojislav J./VREDAKOVIC, Dejan: Auf dem Heiligen Berg Hilandar (Sauser)	167
BORGER, Hugo: Die Abbilder des Himmels in Kölner Kirchenbauten des Mittelalters (Sauser)	78
BUCHHOLZ, Axel/GEILING, Martin (Hrsg.): Im Namen Allahs. Der Islam – eine Religion im Aufbruch? (Pfeiffer)	241 – 242
BÜCHELE, Anton: Der Tod Jesu im Lukasevangelium (Eckert)	327 – 328
BURKHARDT, Helmut: Wie geschichtlich sind die Evangelien? (Dommershausen) . .	327
CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT. TEILBAND 21 UND 26 (Schützeichel)	331
DE CLOEDT, Don Filips: Benedictus – Eine Kulturgeschichte des Abendlandes (Sauser)	341
DER GOLDENE PSALTER – „DAGULF – PSALTER“ (Sauser)	342 – 343
DREWERMANN, Eugen: Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht (Haag)	74
ECK, Johannes: Enchiridion (Schützeichel)	240
ELBERN, Victor H.: Christus und Maria. Menschensohn und Gottesmutter. Staatliche Museen Preußischer Kulturbesitz Berlin (Sauser)	251
ELBERN, Victor H.: Das Ikonenkabinett der Frühchristlich-Byzantinischen Sammlung in der Skulpturgalerie Berlin (Sauser)	250 – 251
FELLERMAYER, Josef: Tradition und Sukzession im Lichte des römisch-antiken Erbdenkens (Sauser)	77 – 78
FOSTER, Dave (Hrsg.): Jesus und Jerusalem. Bildführer durch eine einzigartige Stadt (Bohlen)	243 – 244
FRIES, Heinrich: Von der Lebenskraft des Glaubens (Schützeichel)	239

FRÖHLICH, Roland: Grundkurs Kirchengeschichte (Sausser)	244
GALEY, John: Sinai und das Katharinenkloster (Sausser)	78 – 79
GEMEINSAM DAS LEBEN FEIERN. GOTTESDIENSTE MIT JUNGEN MENSCHEN (Bodewig) . .	332 – 333
GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE/EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION: WEGE ZUR GEMEINSCHAFT (Schützeichel)	331
GOPPELT, Leonhard: Der erste Petrusbrief, hrsg. von Ferdinand Hahn (Eckert)	328
HEISER, Lothar: Die Responsa ad consulta Bulgarorum des Papstes Nikolaus I. (858 – 867) (Sausser)	247 – 248
JECKEL, Stefan: Russische Metall-Ikonen (Sausser)	79
JEREMIAS, Joachim: Unbekannte Jesusworte (Dommershausen)	327
KALLIS, Anastasios (Hrsg.): Philoxenia (Sausser)	338 – 339
KERN, Walter: Außerhalb der Kirche kein Heil? (Schützeichel)	80
KERN, Walter: Disput um Jesus und um Kirche (Schützeichel)	239
KLAUSNITZER, Wolfgang: Päpstliche Unfehlbarkeit bei Newman und Döllinger (Schützeichel)	241
KLEIN, Adolf: Der Dom zu Köln – die bewegte Geschichte seiner Vollendung (Sausser)	253
KOCH, Klaus: Die Profeten I u. II (Haag)	326
KOZELKA, Leo: Lefebvre (Overath)	333 – 334
LASST EUCH NICHT ENTMUTIGEN. DIE REDEN DES PAPSTES (Schützeichel)	331 – 332
LAUBSCHER, Friedrich: Jerusalem – Widerspruch und Vertiefung (Bohlen)	166
LURZ, Margit: Die Verspottung Christi des Mathis Gothard Nithart gen. Grünewald (Sausser)	167
MALONEY, Francis J.: De Johannine Son of man (Schmahl)	243
MAXIMOS VON SARDES: Das ökumenische Patriarchat in der orthodoxen Kirche (Sausser)	249 – 250
MICHELS, Thomas (Hrsg.): Reich Gottes – Kirche – Civitas Dei (Sausser)	339 – 340
NEIRYNCK, Franz: L'Évangile de Marc. A propos du commentaire de R. Pesch (Schmahl)	76
NEUNER, Peter: Döllinger als Theologe der Ökumene (Schützeichel)	240 – 241
NYSEN, Wilhelm: Maria – Geisterfüllte Kirche (Sausser)	80
NYSEN, Wilhelm: Romanik – hohe Welt der Menschen (Sausser)	335 – 336
PIETAS – FESTSCHRIFT FÜR B. KÖTTING (Sausser)	246
PILRAM, Hans und Mechtild (Hrsg.): Die Vereinigten Hospitien in Trier (Pauly) . .	238 – 239

REITER, Johannes: Der Moraltheologe Ferdinand Probst (1816 – 1899) (Ziegler) . .	254 – 255
RIEBL, Maria/STIGLMAIR, Arnold: Kleine Bibelkunde zum Alten Testament (Haag) .	327
RISTOW, Günter: Römischer Götterhimmel und frühes Christentum – Bilder zur Frühzeit der Kölner Religions- und Kirchengeschichte (Sausser)	253 – 254
RITTER, Adolf Martin (Hrsg.): Kerygma und Logos (Sausser)	244 – 245
RÖTTGER, Hermann: Mal'ak Jahwe – Bote von Gott (Haag)	242 – 243
ROOZEMOND VAN GINHOVEN, Hetty J.: Ikon: Kunst – Geist und Glaube. Ikonen aus „De Wijnburgh“ (Sausser)	251
ROTHSCHILD-GE BETBUCH (Sausser)	343
RUPPRECHT, Bernhard/MÜLBE, Wolf-Christian von der: Die Brüder Asam – Sinn und Sinnlichkeit im bayerischen Barock (Sausser)	252 – 253
SACRAMENTARIUM GELASIANUM (Sausser)	343 – 344
SCHILLER, Gertrud: Ikonographie der christlichen Kunst. Bd. 4/2: Maria (Sausser) . .	334 – 335
SCHNEGG, Matthias: Damit es Freude macht. 68 Spielmodelle für Kindergottesdienste (Bodewig)	333
SCHNEIDER, Stephan: Die „kosmische“ Größe Christi (Breuning)	328 – 330
SCHOLLMAYER, Chrysologus (Hrsg.): Hymnen der Ostkirche (Sausser)	168
SCHULZ, Hans-Joachim: Wiedervereinigung mit der Orthodoxie? Bedingungen und Chancen des neuen Dialogs (Sausser)	248 – 249
SCHULZ, Hans-Joachim: Die byzantinische Liturgie (Sausser)	341 – 342
SECKLER, Max: Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche (Schützeichel)	330
SPEICH, Klaus/SCHLÄPFER, Hans R.: Kirchen und Klöster in der Schweiz (Säuser) . .	165 – 166
STEPHENSON, Gunther: Leben und Tod in den Religionen (Sausser)	252
THON, Nikolaus: Ikone und Liturgie (Sausser)	79
TSCHILINGIROV, Assen: Die Kunst des christlichen Mittelalters in Bulgarien (Sausser)	165
TYCIAK, Julius: Theologie in Hymnen. Theologische Perspektiven der byzantinischen Liturgie (Sausser)	250
VAN DER MEER, Frits: Christus. Der Menschensohn in der abendländischen Plastik (Sausser)	335
WAGNER, Harald: Die eine Kirche und die vielen Kirchen. Ekklesiologie und Symbolik beim jungen Möhler (Schützeichel)	168
WILMS, Franz Elmar: Wunder im Alten Testament (Haag)	326

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Heft 1

Januar, Februar, März 1981
90. Jahrgang Pastor bonus
ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Balthasar Fischer, Trier
Das Gebet bei Benedikt

José Nunes Carreira, Porta Dolgada
Micha — ein Ältester von Moreshet?

Josef Schreiner, Würzburg
Ja sagen zu Gott — Der Prophet Jeremia

Hansjürgen Verweyen, Essen
Die Wunder Jesu

Martin Rock, Mainz
Fortschritt in der Krise

Neue theologische Literatur

INHALT

Balthasar Fischer: Das Verhältnis von festgelegtem Gemeinschaftsgebet und freiem Gebet des einzelnen in der Regel des heiligen Benedikt	1—18
José Nunes Carreira: Micha — ein Ältester von Moreshet?	19—28
Josef Schreiner: Ja sagen zu Gott — Der Prophet Jeremia	29—40
Hansjürgen Verweyen: Die historische Rückfrage nach den Wundern Jesu	41—58
Martin Rock: Fortschritt in der Krise	59—73
Besprechungen	74—80

Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Balthasar Fischer, Weberbachstraße 17/18, 5500 Trier

Prof. Dr. José Nunes Carreira, Porta Dolgada (Azoren)

Prof. Dr. Josef Schreiner, Karl-Straub-Straße 22, 8700 Würzburg

Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Universität Essen, 4300 Essen 1

Prof. Dr. Martin Rock, Neutorstraße 11, 6500 Mainz

Schriftleiter: Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: Auf der Jünger 1, D-5500 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-5500 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,— DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Das Verhältnis von festgelegtem Gemeinschaftsgebet und freiem Gebet des einzelnen in der Regel des heiligen Benedikt¹

Die Frage, die mit diesem Thema an einen der größten abendländischen Lehrmeister des Gebetes 1500 Jahre nach seiner Geburt gerichtet wird, darf man als überzeitlich relevant bezeichnen: die Frage, wie der Mann, der das Abendland beten gelehrt hat, das Verhältnis von festgelegtem Gemeinschaftsgebet und freiem Gebet des einzelnen sieht. Wenn wir diese Frage beantworten wollen, müssen wir die Regel aufschlagen, die Benedikt uns hinterlassen hat: eines der wichtigsten Zeugnisse der Frömmigkeits- und Geistesgeschichte nicht nur Europas, sondern der Menschheit².

Man kann von dieser Regel nicht mehr reden ohne gleich von Anfang an zu sagen, daß sich an diesem Buch das alte lateinische Sprichwort, daß auch Bücher ihre Lebensschicksale haben (*habent sua fata libelli*) anderthalb Jahrtausend nach seiner Niederschrift in spektakulärer Weise bestätigt hat. Mehr als 1300 Jahre lang zweifelte niemand daran, daß die Regel, die Benedikts Namen trägt, ganz und in all ihren Teilen auf ihn als Verfasser zurückgeht: er galt ohne Einschränkung als der geniale Schöpfer dieses säkularen Werkes, wie man gerne sagte. Im Jahre 1933 entdeckten fast zu gleicher Zeit unabhängig voneinander zwei Benediktinergelehrte, Justo Perez de Urbel aus der spanischen Abtei Silos und Augustin Genestout aus der französischen Abtei Solesmes, daß Benedikt auf weite Strecken

¹ Aus Anlaß des Benediktjubiläums haben die Universität Trier, die Theologische Fakultät Trier und die Abtei St. Matthias im Sommersemester 1980 eine Vorlesungsreihe veranstaltet. In ihrem Rahmen — zugleich im Rahmen der Öffentlichen Vorträge der Fakultät Trier — hat der Verf. die vorliegenden Ausführungen am 26. Juni 1980 in der Promotionsaula des Seminars vorgetragen und legt sie nun in einer für den Druck hergerichteten Fassung einer größeren Öffentlichkeit vor. Eine französische Übersetzung ist noch im Jahre 1980 erschienen: *La Maison-Dieu* 143 (1980) 153—173.

² Wo wir Texte aus ihr zitieren, benützen wir die deutsche Übersetzung von Basilius Steidle: *Die Benediktusregel. Lateinisch-Deutsch*, Beuron² 1975. Diese Ausgabe wird im Verlauf der Anm. lediglich mit dem Familiennamen des Übersetzers und der Seitenzahl zitiert. Das gleiche geschieht dort, wo die von dem Einsiedler Abt Georg Holzherr besorgte jüngste deutsche Übersetzung und Erklärung zitiert wird: *Die Benediktusregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben, Einsiedeln—Köln* 1980.

wörtlich von einer immer schon bekannten älteren anonymen Regel abhängig ist, die man seit Benedikt von Aniane die Regel des Meisters, *Regula Magistri*, nennt. Sie dürfte im ersten Drittel des 6. Jahrhunderts im südgalischen Raum im Einflußgebiet des Inselklosters Lerinum geschrieben sein³.

Die These von der Abhängigkeit vom *Magister*⁴ stieß zunächst verständlicherweise auf heftigen Widerstand, aber als Ergebnis der vor allem im französischen Sprachraum nach dem Zweiten Weltkrieg geführten Diskussion hat sich inzwischen die These von der Priorität der *Regula Magistri* allgemein durchgesetzt. Das größte Verdienst um diese Durchsetzung hat wiederum ein Benediktinergelehrter, ein Mönch der Abtei La Pierre-Quivire, Adalbert de Vogüé⁵. Wir wissen nun, daß neben einer Unzahl unbezweifelbarer Einzelparallelen, die quer durch fast alle Kapitel der Regel gehen, in den ersten sieben Kapiteln etwa 220 Verse der Benediktusregel wörtlich aus der *Magister*regel übernommen sind. Diese zunächst bestürzende Entdeckung degradiert Benedikt durchaus nicht zum Abschreiber (der Begriff „Plagiat“ ist seiner Zeit ja noch unbekannt): ganz im Gegenteil. Wenn man sieht, wie souverän Benedikt aus seiner umständlich breiten, ja stellenweise geschwätzig zu nennenden Vorlage das Zukunftsmächtige auswählt, wie er Zeitgebundenes zurückläßt und eigenes Gedankengut einfügt, bestätigt sich das Wort vom genialen Schöpfer in einer neuen Weise. Nur ein paar Beispiele: die *Magister*regel behandelt den Mönch wie einen Unmündigen;

³ Vgl. die kurze Orientierung über den Forschungsstand bei Steidle 20–30. Die gesamte, fast unüberschbar gewordene Literatur zu dem Fragenkomplex *Regula Benedicti* — *Regula Magistri* hat (bis zum Jahre 1975) ein evangelischer Gelehrter vorbildlich aufgeschlüsselt: Bernd Jaspert, *Die Regula Benedicti — Regula Magistri — Kontroverse*: in: *Regulae Benedictinae Studia Suppl.* 2 (1975).

⁴ Die Forschung hat sich daran gewöhnt, den nicht-identifizierten Verf. kurz als den „*Magister*“ zu bezeichnen.

⁵ Unsere Quellenangaben sowohl zur *Regula Benedicti* (RB) wie zur *Regula Magistri* (RM) beziehen sich auf die kritischen Ausgaben, die dieser französische Benediktinergelehrte in der Sammlung „*Sources Chrétiennes*“ (SC) vorgelegt hat. Der Text der *Regula Benedicti* findet sich — jeweils mit französischer Übersetzung — SC 181 (Paris 1971) 412–491 und SC 182 (1972) 500–675. Zur Ausgabe gehören außer diesen zwei Bänden mit dem Text der RB nicht weniger als fünf Kommentarbände, von denen die ersten vier gleichfalls in den SC, der fünfte außerhalb der Serie erschienen ist. Sie werden im Verlauf unserer Anm. mit dem Familiennamen des Herausgebers, der Band- und Seitenzahl zitiert: de Vogüé 3 = SC 183 (1972), de Vogüé 4 = SC 184 (1971), de Vogüé 5 = SC 185 (1971), de Vogüé 6 = 186 (1971), de Vogüé 7 = *Commentaire doctrinal et spirituel de la Règle de St. Benoît*, Paris 1977. Gelegentlich werden auch mit dem Familiennamen des Verfassers und der Seitenzahl die Einleitung und die knappen interpretierenden Anmerkungen zitiert, die der bekannte Regelforscher E. Manning der soeben erschienenen „Jahrhundertausgabe“ der Regel von H. Rochais (Rocheport 1980) beigegeben hat. Die gleichfalls von de Vogüé besorgte Ausgabe der RM, nach der wir zitieren, liegt in den Bänden SC 105 (Paris 1964) 275–445 und SC 106 (Paris 1964) 6–449 vor; auch hier ist jeweils eine französische Übersetzung beigegeben.

Benedikt hält ihn für mündig und urteilsfähig. Er gewährt ihm im Gegensatz zur *Regula Magistri* die Möglichkeit des Dialogs mit dem Abt; die Rangordnung der Brüder wird nicht willkürlich, sondern nach dem Professionsalter festgelegt⁶. Der mit Recht immer wieder als klassisches Beispiel für das Ineinander von monarchischer und charismatischer Verfassung zitierte Satz aus Kapitel 3: „Oft offenbart Gott dem Jüngeren, was das Bessere ist“⁷, steht bezeichnenderweise nicht in der Regel des Meisters, sondern ist Eigengut Benedikts. Bezeichnend ist auch, daß Benedikt die Passagen seiner Quelle nicht übernommen hat, wo von heimlicher Überwachung der Gäste⁸ oder vom Verdacht die Rede ist, daß es sich bei kranken Mönchen um Simulanten handeln könnte⁹. Mindestens ebenso bezeichnend ist es, daß der Magister den Abt bestimmen läßt, wer sein Nachfolger sein soll¹⁰; Benedikt trifft die wahrhaft zukunfts-mächtige, für die Gesundheit benediktinischen Klosterwesens entscheidende, bis heute geltende Ordnung, daß die Mönche den neuen Abt wählen¹¹. Es dürfte auf diesem Hintergrund kein Zufall sein, daß ein Schlüsselbegriff benediktinischer Spiritualität in Benedikts Vorlage nicht vorkommt: der Begriff der *Discretio*¹². Schon im ältesten Zeugnis über die *Regula*, im 2. Buch der *Dialoge* Gregors d. Gr., heißt sie „*discretione praecipua*“, „bemerkenswert durch ihre Diskretion“¹³. Die wenigen Beispiele zeigen, wie recht Basilius Steidle hat, wenn er zu unserer Frage zusammenfassend sagt: „Trotz aller Abhängigkeit der Benediktusregel von der Magisterregel darf ihre Selbständigkeit nicht übersehen werden. Die beiden Regeln können nicht mehr losgelöst voneinander erklärt werden“¹⁴.

Gerade in unserem Zusammenhang ist die Frage wichtig, wie weit Benedikt vorhandene monastische Spiritualität, wie sie sich in seiner Vorlage niedergeschlagen hatte, weiterträgt, und wie weit er an ihr weiterbaut^{14a}. Basilius Steidle

⁶ Vgl. den Überblick mit Stellennachweis bei Steidle 29.

⁷ RB 3,3 (SC 181, 452): *quia saepe Dominus iuniori revelat, quod melius est.*

⁸ RM 78 (SC 106, 322–328).

⁹ RM 68 (SC 106, 296 f.)

¹⁰ RM 92, 73–82 (SC 106, 422).

¹¹ RB 64 (SC 182, 649).

¹² Vgl. A. Cabassut, *Art. Discretion: Dict. de Spir.* 3 (1967) 1321.

¹³ Gregor d. Gr., *Dial.* 2, 36 (SC 260, 242).

¹⁴ Steidle 30.

^{14a} Dabei ist sicher E. Manning rechtzugeben, wenn er sagt, daß man aus der RB keine ausdrückliche „Lehre vom Gebet bei Benedikt“ herausdestillieren kann, zumal Benedikt selbst den Leser in seinem Schlußkapitel auf die frühmonastische Literatur über das geistliche Leben verweist (Manning 135). Aber vielleicht ist es doch nicht müßig, behutsam und mit allem Vorbehalt die Umrisse der Gebets-Spiritualität nachzuzeichnen, die sich aus der RB selbst ergeben; vgl. immerhin das Zugeständnis Manning 131.

hat übrigens dankenswerterweise in seiner lateinisch-deutschen Handausgabe der *Regula*, die 1975 in 2. Auflage erschienen ist, erstmals für die ersten sieben Kapitel einen raschen Zugang zu den zwei Schichten der Benediktusregel ermöglicht. Im lateinischen Urtext, dem er jeweils auf der rechten Seite seine deutsche Übersetzung gegenüberstellt, hat er alles, was aus der Magisterregel übernommen ist, durch Fettdruck kenntlich gemacht¹⁵. Von Kapitel 8 an war diese Methode nicht mehr anwendbar, da „flächenhafte“ wörtliche Entlehnungen später im Text nicht mehr vorkommen.

Die Frage, die wir an die Benediktusregel richten, könnte auf den ersten Blick verwunderlich erscheinen. Ist denn Benedikt nicht geradezu der Patron des festgelegten Gebetes? Hat er seine Mönche nicht angeleitet, Tag für Tag das von Anfang bis zu Ende vorformulierte Chorgebet zu verrichten? Ist es nicht vor allem ihm zu verdanken, daß das Buch der Psalmen bis auf den heutigen Tag das große vorformulierte Gebetbuch der Kirche ist? So sehr das alles unbestritten ist, so muß doch die These, mit der wir auf unsere Titelfrage antworten, lauten: Nach der RB soll das Gebetsleben der Mönche geprägt sein von einer Koexistenz zwischen dem festgelegten Gemeinschaftsgebet und dem freien Gebet des einzelnen.

Wenn wir in einem *ersten Arbeitsgang* die Rolle, die Benedikt bei aller Betonung des verfaßten liturgischen Gebets dem freien Beten seiner Mönche zumißt, im einzelnen umschreiben (in einem zweiten Arbeitsgang wird nach der Eigenart des freien Gebets gefragt werden), so müssen wir sogar so etwas wie einen Vorakzent auf dem freien Gebet, der „*oratio*“, feststellen. Wenn Benedikt auch will, daß bei der Psalmodie das Herz seiner Mönche im Einklang sei mit ihrem Wort¹⁶, so ist es doch bezeichnend, daß er für die Psalmodie nirgendwo den Ausdruck „*Oratio*“ gebraucht¹⁷. Die Koexistenz von feststehendem und freiem Gebet ist übrigens ein Erbe der monastischen Vergangenheit, so daß entsprechende Äußerungen sich — sei es wörtlich, sei es dem Sinne nach — auch in der Magisterregel finden¹⁸. Nur in bestimmten Nuancen wird sich Benedikts eigene Handschrift zeigen. Die letzten Wurzeln liegen, wie so oft, im jüdischen Mutterboden. Schon im 1./2. nachchristlichen Jahrhundert fordert der Traktat Abot der

¹⁵ Steidle 54—89.

¹⁶ Die berühmt gewordene Formulierung lautet im Urtext: Sic stemus ad psallendum, ut mens nostra concordet voci nostrae: RB 19,7 (SC 182, 536). E. von Severus hat noch unlängst darauf hingewiesen, daß sich für dieses Wort in den monastischen Quellen Benedikts kein Beleg findet: Geist und Leben 53 (1980) 248. Vgl. jetzt Winfrid Cramer, Mens concordet voci. Zum Fortleben einer stoischen Gebetsmaxime in der RB: in: Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 8 = PIETAS. Festschrift für Bernhard Kötting, Münster 1980, 447—457.

¹⁷ Vgl. de Vogüé 7, 210 f.

¹⁸ Vgl. vor allem RM 48 (SC 106, 219 f.).

Mischna für das Gebet der Juden Koexistenz von „qäba“ und „kawwanah“, von festgelegtem und frei aus dem Herzen aufsteigendem Gebet¹⁹.

In drei Schritten soll die Frage nach dem Verhältnis von verfaßtem und freiem Gebet in der RB behandelt werden.

I.

1. Das festgelegte Gemeinschaftsgebet ist von freiem Gebet durchsetzt

Mit dem besten lebenden Kenner der Regel, dem obengenannten Benedikt-forscher Adalbert de Vogüé, der hier meinem nun über 80jährigen Maria Laacher Lehrer Odilo Heiming²⁰ sekundiert, dürfen wir doch wohl annehmen, daß bei Benedikt selbst die alte ägyptische Stillgebetspause nach jedem Psalm, von der uns Kassian²¹ berichtet, noch weitergelebt hat²². Nach dem Ende jedes Psalms beten die Mönche zuerst stehend und schweigend und werfen sich dann auf ihr Angesicht und beten für einen kurzen Augenblick in der Stille, bis sie sich zusammen mit dem Vorsteher wieder erheben, der dann die abschließende Oration spricht. Im Kapitel 20 der Benediktusregel lesen wir einen Satz, der doch wohl nur im Sinne dieser ägyptischen Tradition zu verstehen ist: „In der Gemeinschaft (in conventu) soll das Gebet (gemeint ist das Stillgebet) ganz kurz sein; und wenn der Obere das Zeichen gegeben hat, sollen alle zusammen aufstehen²³.“ Auch das Motiv, daß man sich nur für einen kurzen Augenblick niederwirft, begegnet schon bei Kassian; wenn man allzulange liege, bestehe die Gefahr des Einschlafens²⁴.

In die gleiche Richtung geht es, wenn es im Kapitel 50 der RB heißt: „Brüder, die sehr weit entfernt bei der Arbeit sind und nicht rechtzeitig zum Oratorium

¹⁹ Vgl. J. J. Petuchowski, Zur Geschichte der jüdischen Liturgie: in: Jüdische Liturgie. Geschichte — Struktur — Wesen, herausgegeben von H. Henrix, Freiburg—Basel—Wien 1979, 21—31.

²⁰ Vgl. O. Heiming, Zum monastischen Offizium von Kassianus bis Kolumbanus: Archiv für Liturgiewissenschaft 7/1 (1961) 138 f.

²¹ Vgl. Kassian, Inst. 2, 7, 2 (SC 109, 70).

²² Vgl. de Vogüé 5, 577—588; auch E. Manning interpretiert in der jüngsten Regelausgabe von 1980 das „oratio“ dieser Stelle im Sinne „Stillgebet nach den einzelnen Psalmen“: Manning 68; vgl. auch Holzherr 141 f. Letzte Sicherheit scheint allerdings in dieser Frage auf Grund der Quellenanlage nicht erreichbar zu sein; zum mindesten bald nach Benedikt sind die Gebetsstille nach jedem einzelnen Psalm und die abschließende Psalmenoration weggefallen, und zwar aus den naheliegenden Gründen, die de Vogüé a. a. O. entwickelt.

²³ RB 20, 5 (SC 182, 538).

²⁴ Vgl. Kassian, Inst. 2, 7, 3 (SC 109, 71).

kommen können . . . , sollen den Gottesdienst dort halten, wo sie arbeiten und sollen aus Ehrfurcht vor Gott die Knie beugen²⁵.“ Im Paralleltext der Magisterregel wird ganz deutlich, daß es sich hier um das freie Stillgebet nach den einzelnen Psalmen handelt, bei dem der Magister allerdings aus einsichtigen Gründen statt Kniebeuge Verneigung vorsieht²⁶. Benedikt bleibt offenbar bewußt auch im Freien beim Beugen der Knie, d. h. beim Sich-Niederwerfen: wie wichtig ihm diese Gebärde ist, zeigt sich in der Zufügung „cum tremore divino²⁷“, wörtlich: mit Erzittern vor Gott, die beim Magister nicht steht. Wir werden auf die Spiritualität, die sich hier ausspricht, zurückkommen, wenn wir von der Eigenart des freien Gebets sprechen.

Im freien Stillgebet nach jedem Psalm lebt also ältester ägyptischer Mönchsbrauch, ja zuletzt wiederum jüdischer Brauch fort. Noch heute ist einer der Namen für die in der Synagoge auf das morgendliche Schema folgenden stillen Privatgebete „nefillat apajim“ = mit dem Gesicht auf den Boden fallen. In der orthodoxen Synagoge legt man bis heute bei diesem Stillgebet den Kopf in den Arm²⁸.

Der Vortrag des Psalters wird bei den ägyptischen Mönchen noch stärker als Lesung empfunden und deshalb überwiegend vom Lektor vorgetragen und von der Mönchsgemeinde sitzend und schweigend angehört. Gott redet zuerst, und damit seine Botschaft überschaubar bleibt, teilt man längere Psalmen in Abschnitte²⁹. Auf diese Botschaft antworten die Mönche mit dem nicht festgelegten, freien Gebet des Herzens, zunächst in der Stille dastehend, dann auf den Boden hingestreckt. Erst in diesem freien Gebet erreicht die Psalmodie ihren Gipfel. Adalbert de Vogüé weist in diesem Kontext auf eine Bildrede hin, mit der Caesarius von Arles, ein Zeitgenosse Benedikts († 542), plastisch deutlich macht, wie man diese Stillgebetspause nach jedem Psalm verstanden hat. Der Prediger vergleicht das auf den Psalm folgende Stillgebet mit dem Umpflügen des Ackers, in dessen Furchen man die Saat gestreut hat. Da „beten“ im Lateinischen „orare“ und „pflügen“ „arare“ heißt, hatte der folgende Predigtpassus für seine ursprünglichen Hörer den zusätzlichen Reiz des Wortspiels. Caesarius sagt: „Mit dem Psallieren ist es so, liebe Brüder, wie mit dem Aussäen auf dem Acker. Wenn ein Psallierender mit Beten weiterfährt, dann tut er das gleiche, was der Sämann tut, wenn er durch Umpflügen das Saatgut in der Erde begräbt, d. h. mit Erde zudeckt. Die Ernte des göttlichen Erbarmens wird nur dem gewährt, der zuerst

²⁵ RB 50, 1—3 (SC 182, 608).

²⁶ RM 56, 3—7 (SC 106, 264).

²⁷ RB 50, 3 (SC 182, 608).

²⁸ Vgl. J. J. Petuchowski a. a. O. (A. 19) 25 A. 2.

²⁹ Vgl. de Vogüé 7, 216, 2, 18.

auf dem Acker seines Herzens psallierend oder lesend die Saat des Wortes Gottes ausstreut und sie dann im Gebet in der Tiefe des Herzens birgt und gewissermaßen begräbt. Tut er es nicht, so kommen die Vögel des Himmels und rauben die Saat³⁰.

Von dieser Aufgipfelung der verfaßten Psalmodie im freien Gebet her muß man verstehen, daß der moderne Begriff von betbaren oder weniger betbaren Psalmen dem alten Mönchtum fremd war³¹. Zum Gebet anregen können sie alle, ob sie erzählen oder ermahnen, ob sie fluchen oder selbst beten: sicher im letzteren Fall am besten.

Was wir später von der geistlichen und leiblichen Intensität dieses Stillgebetes hören werden, spricht gleichfalls dafür, daß die Idee von der Aufgipfelung des festgelegten im freien Gebet Benedikt noch geläufig ist. Sie wird sich allerdings nach ihm nicht mehr lange halten. Schon die Magisterregel sagt, wenn man kürzen müsse, solle man bei dieser Stillgebetspause kürzen³². Ihm gilt bereits die festgelegte Formel mehr als das freie Ausschütten des Herzens vor Gott. Andere Mönchsregeln sehen vor, daß man in diesen Minuten der Stille das Herrengebet oder das „Herr, eile mir zu helfen“ rezitiert³³; hier liegt die legitime, zu allen Zeiten gültige Lösung vor, daß man für das freie Beten Gebetsformeln zu Hilfe nimmt. Anderwärts hat man den Eindruck, daß das mehr und mehr generell gewordene, bei Benedikt sehr betonte Gloria Patri am Ende eines jeden Psalms die Funktion der Zusammenfassung des Psalms übernommen hat³⁴. Entscheidend für das „Eintrocknen“ der Gebetspause war aber, daß man nun stärker die Aufmerksamkeit auf den Gebetscharakter der Psalmen lenkte³⁵, sie mehr und mehr entsprechend im Wechsel von Vorsänger und Chor oder zweier Chöre vortrug

³⁰ Der Hinweis auf dieses Caesarius-Zitat findet sich de Vogüé 7, 211; es steht im Sermo 76, 1 (Corpus Christianorum 103, 316). Es wäre interessant, das Motiv durch die Frömmigkeitsgeschichte weiterzuverfolgen. Der Vierer-Rhythmus *legere — meditari — orare — contemplari* findet sich sowohl in den Briefen Guigo des Kartäusers († 1137): SC 163, 84 f. wie in den Geistlichen Dicta des heiligen Johannes vom Kreuz: *Obras completas*, Madrid 1980, 162. (Freundlicher Hinweis von P. Raymond Deville SS, Paris.) Zum Verhältnis von Lesung und Gebet bei Benedikt vgl. F. Schnitzler, *Das Wort Gottes in der Regel des heiligen Benedikt*: Gerlever Hefte 1/1971, 18—23; ders., *Zu einer Theologie des Gebets nach der Regel des hl. Benedikt*: ebda 2/1971, 18—23.

³¹ Vgl. de Vogüé 7, 210.

³² RM 33, 46—47; 55, 5—8. (SC 106, 186, 260); vgl. de Vogüé 7, 216.

³³ Vgl. de Vogüé 5, 583 f.

³⁴ Vgl. de Vogüé 7, 214 f.

³⁵ Bei de Vogüé 7, 213 findet sich zum Verhältnis psalmodie — oraison die einprägsame Formulierung, in der die (im ganzen doch wohl etwas überzogene) These des Verfassers zusammengefaßt erscheint: „Ce qui devait nourrir l'oraison, possédait aussi une redoutable aptitude à la dévorer.“

und auf einmal die Notwendigkeit einer eigenen Gebetspause nach dem Psalm nicht mehr einsah. Hinzu kam die sehr nüchterne Überlegung, daß ein solches dauerndes Auf und Ab weder für die Sauberkeit des Habits noch für rheumatische Knie zuträglich war³⁶.

So ist dieses großartige Miteinander von festgelegtem und freiem Gebet in der Psalmodie bald nach Benedikt verlorengegangen; in Spanien scheint es sich am längsten gehalten zu haben³⁷. Auch in der Osternacht, wo ja mit der Aufforderung zum freien Gebet vor den Vorstehergebeten („Beuget die Knie; erhebet euch!“) ein ähnliches Ineinander intendiert war, ist die Gebetspause früh eingetrocknet, so daß bis zur jüngsten Liturgiereform an diesen Stellen nur ein rätselhaftes „Wippen“ des Vorstehers übriggeblieben war. Da man nicht mehr verstand, was das Ganze sollte, befolgte der Zelebrant als einziger die Aufforderung „Flectamus genua“, indem er eine Sekunde lang auf ein Knie — nicht etwa seiner Aufforderung entsprechend auf beide Knie — niederkniete und sich sofort beim Wort „Levate“ wieder erhob. Hier hat die nachvatikanische Liturgiereform die alte Pause wiederhergestellt (sogar bei jedem Tagesgebet, auch dort, wo nicht zum Knien aufgefordert wird)³⁸, ja, sie will — leider unpraktischerweise erst in einem Anhang des neuen Stundenbuchs, d. h. in seinem noch nicht erschienenen Band 4 — eine Auswahl aus den alten Psalmen-Orationen anbieten, die der Westen nach ägyptischem Vorbild geschaffen und die 1949 aus dem Nachlaß André Wilmarts durch Dom Louis Brou kritisch ediert worden sind³⁹. Der Psalm sollte wieder, wo das gewünscht wird, in der Stille freien Gebets und einer abschließenden Oration ausklingen können⁴⁰.

2. Die verfaßten Horen können in freiem Stillgebet ausmünden

Hier ist das Kapitel 52 der RB über das Oratorium zu nennen. In unerwartetem Zusammenhang kommt hier eine wichtige, in der Magisterregel nicht

³⁶ Vgl. de Vogüé 5, 586 f.

³⁷ Vgl. de Vogüé 5, 584.

³⁸ Vgl. Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch Nr. 32; dazu Jos. A. Jungmann, Messe im Gottesvolk, Freiburg—Basel—Wien 1970, 44.

³⁹ The Psalter Collects from V-VIth Century sources, aus dem Nachlaß von A. Wilmart, herausgegeben von L. Brou = Bradshaw Society 83, London 1949.

⁴⁰ Allgemeine Einführung in das Römische Stundengebet Nr. 112. Vgl. zu den Psalmenkollekten meinen Beitrag im Liturgischen Jahrbuch 23 (1973) 106—108, besonders aber den wichtigen Artikel von J. Evénou, Les oraisons psalmiques. Pour une prière chrétienne des psaumes: La Maison Dieu 135 (1978) 159—174. Hier wird deutlich, was die muttersprachlichen Stundenbücher durch die Aufnahme entsprechend angepaßter Psalmenorationen hätten gewinnen können. Leider haben weder das deutsche noch das französische Stundenbuch in ihrer definitiven Gestalt diese Möglichkeit genützt.

nachweisbare Eigenart benediktinischen Chorgebets zum Vorschein. Das Kapitel beginnt mit dem Satz: „Das Oratorium soll sein, was sein Name besagt, und nichts anderes soll dort getan oder aufbewahrt werden.“ Dann fährt Benedikt fort: „Nach dem Gottesdienst gehen alle in tiefstem Schweigen hinaus; man erweist Gott die schuldige Ehrfurcht. So wird ein Bruder, der allein für sich beten will, nicht durch das rücksichtslose Verhalten eines anderen daran gehindert . . . Wer es nicht so halten will, darf nach dem Gottesdienst nicht im Oratorium zurückbleiben, damit nicht ein anderer gestört wird⁴¹.“

Mit der ihm eigenen „discretio“ schreibt Benedikt nicht etwa vor, daß die verfaßte Gebetsstunde in stillem Gebet weiterklingen *müsse*, aber er möchte die Vorbedingungen schaffen für den, dem es um ein solches Weiterklingen zu tun ist. Benedikt begrüßt es gewiß, wenn einer seiner Mönche so denkt; denn erst in der Oratio erfaßt das Gebet ihn bis in die innersten Tiefen und gestaltet ihn um. Er weiß aber, daß man in solchen Dingen nicht reglementieren soll; so begnügt er sich damit, die Grundvoraussetzung für ein solches Weiterklingen, das Klima der Stille im Oratorium, zu schaffen. Wir erinnern uns, daß gerade dieses auf das verfaßte Gebet folgende freie Gebet seine bis heute lebendigen Parallelen im Judentum hat⁴².

3. *Die verfaßten Horen sind rings umgeben von freiem Gebet*

Es ist richtig, daß weder der Magister noch Benedikt sich in ihren Kapiteln über das Gebet auf das paulinische Motiv vom Beten ohne Unterlaß (1 Thess 5, 17) berufen⁴³. Trotzdem stehen sie beide in der Tradition, die diese apostolische Mahnung nicht etwa durch die zu ihren Stunden verrichteten verfaßten Horen erfüllt sieht, sondern vom Mönch ausdrückliches spontanes Gebet den Tag über, nicht zuletzt während der Arbeit, erwartet. Sie stehen in der Tradition des Stoßgebetes, für die Augustinus mit seinem Brief 130 an Proba der Kronzeuge war. Hier empfiehlt er seiner Korrespondentin die ganz kurzen „Pfeilgebete“, die gleichsam schwirrend aus der Tiefe des Herzens („raptim“) aufsteigen und oft mehr aus Seufzern und Tränen als aus Worten bestehen, mehr vor Gott weinen, als ihn anreden und doch ankommen bei dem, von dem es im Psalm 56 (55) heißt, er habe unsere Tränen vor sein Angesicht gestellt, und unser Seufzen sei ihm nicht verborgen⁴⁴.

⁴¹ RB 52, 1—4 (SC 182, 610).

⁴² Vgl. o. A. 28.

⁴³ Vgl. de Vogüé 7, 222—235.

⁴⁴ Augustinus, Ep. ad Probam = Ep. 130, 20 (CSEL 44, 62 f.).

Von solchem Beten (das zwar vorgegebene Formeln gebrauchen kann, aber nicht muß) möchte Benedikt den ganzen Tag des Mönches durchsetzt sehen⁴⁵. Wichtigster Ansatz ist auch hier die lectio, die als Privatlesung vor allem der Schrift einen so großen Teil des mönchischen Tagwerks ausmacht. Es kann kein Zufall sein, daß unter den Mahnungen, die unter dem Titel „Instrumente der guten Werke“ im Kapitel 4 zusammengestellt sind, folgende zwei beim Magister und bei Benedikt hintereinanderstehen:

Die heiligen Lesungen gern hören (der Mönch las ja auf der Zelle laut);
Sich oft zum Gebet niederwerfen⁴⁶.

Im oben zitierten Kapitel 52 über das Oratorium sehen wir, daß Benedikt auch damit rechnet, daß der Mönch zu solchem stillen Beten den Gebetsraum des Klosters außerhalb der gemeinsamen Gebetszeiten aufsucht. Nachdem von den Brüdern die Rede war, die nach dem gemeinsamen Gebet in der Stille weiterbeten wollen, heißt es: „Wenn aber zu anderen Zeiten einer still für sich beten will, so trete er einfach ein und bete: nicht mit lauter Stimme, sondern unter Tränen und mit Inbrunst des Herzens⁴⁷.“

Wichtig ist schließlich in unserem Zusammenhang noch die Beschreibung der zwölften, höchsten Stufe der Demut im Kapitel 7, die Benedikt wiederum wörtlich mit dem Magister gemeinsam hat⁴⁸. Wenn das hier gezeichnete Bild des Mönches von einem heutigen Leser als düster empfunden wird, so darf man nicht vergessen, daß ausgerechnet im Anschluß an diese Schilderung vom Durchbruch aus der Furcht in die Liebe zu Christus die Rede ist, von dem Zustand, in dem das Gute zur Gewohnheit und die Tugend zur Freude geworden ist⁴⁹. Jedenfalls beweist die Beschreibung des höchsten Grades der Demut in unserem Zusammenhang, wie sehr Benedikt vom Mönch so etwas wie einen Gebetszustand erwartet, für den das festgelegte öffentliche Gebet die regelmäßig wiederkehrende Aktualisierung bedeutet. Die Stelle lautet:

„Auf der 12. Stufe der Demut ist der Mönch nicht nur im Herzen demütig, auch in seinem ganzen äußeren Verhalten kann man seine Demut jederzeit erkennen: beim Gottesdienst, im Oratorium, im Kloster, im Garten, unterwegs, auf dem Feld, kurz: überall, mag er sitzen, gehen oder stehen, senkt er stets den Kopf und richtet den Blick auf den Boden. Wegen seiner Sünden hält er sich

⁴⁵ Vgl. was u. S. 11 zur Rolle gesagt wird, die die RB dem Gebet des Zöllners gibt: eine analoge Mahnung findet sich RM 10, 85 f. (SC 105, 438).

⁴⁶ RB 4, 55 f. (SC 181, 461); RM 3, 61 f. (SC 105, 370); vgl. Holzherr 76 f.

⁴⁷ RB 52, 4 (SC 182, 610); vgl. dazu Manning 135.

⁴⁸ RB 7, 62–66 (SC 181, 488); RM 10, 82–86 (SC 105, 436 f.).

⁴⁹ RB 7, 67. 70 (SC 181, 488 f.).

jederzeit für schuldig und denkt, er sei bereits vor das schreckliche Gericht Gottes gestellt. Ständig wiederholt er in seinem Herzen die Worte des Zöllners im Evangelium, der den Blick auf den Boden richtete und sagte: Ich Sünder bin nicht wert, meine Augen zum Himmel zu erheben⁵⁰.“

Die Stelle ist wichtig, weil sie uns etwas vom Vorakzent des Sündenbewußtseins und der Reue in diesem stillen Beten des Mönches verrät. Hier stoßen wir auf eine andere wichtige Koexistenz in der Spiritualität Benedikts. Der gleiche Benedikt, der nach den Worten des Prologs will, daß seine Mönche den Weg der Gebote Gottes in unsagbarer Freude der Liebe gehen⁵¹ (eine Stelle, die keine Entsprechung beim Magister hat), gibt ihnen als Formel des freien Betens das Gebet des Zöllners mit auf den Weg. Der gleiche Benedikt, für den das Wort von der Liebe Christi⁵² Leit- und Herzwort ist, lehrt seine Mönche das Erzittern vor dem Gericht des Kyrios: eine höchst gesunde Koexistenz, an der damals und heute die Gesundheit christlicher Frömmigkeit hängt.

Was das Stoßgebet um Erbarmen über mich, der ich ein Sünder bin, betrifft, ist Benedikt wieder einmal Erbe ältester monastischer Tradition, die kein Gebet so sehr geliebt hat wie den ersten Vers von Ps 50 (nach der LXX-Zählung): Erbarme dich meiner, o Gott, nach deiner großen Barmherzigkeit: ein Motiv, das im Jesusgebet des Ostens bis auf den heutigen Tag fortlebt: Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich meiner⁵³.

Zu erwähnen ist noch, daß unter den Aktivitäten, die Benedikt im Kapitel 49 seinen Mönchen für die Fastenzeit empfiehlt, an erster Stelle das Gebet steht; der Zusatz „Gebet unter Tränen“, „oratio cum fletibus“, zeigt, daß unser freies Herzensgebet gemeint ist⁵⁴. Nichts ist Benedikt für die von der Liturgie alljährlich angebotenen Besinnungstage der Quadragesima wichtiger, als daß sie eine Zeit gesteigerten freien Gebetes sind (nicht etwa eine Zeit, in der man Zusatz-Offizien verrichtet⁵⁵). An zweiter Stelle steht übrigens auch hier die Lesung, und gewiß ist noch einmal das Herzensgebet, diesmal das aus der Lesung fließende, gemeint, wenn unmittelbar nach der Lesung die „compunctio cordis“, die Zerknirschung des Herzens genannt wird. Heutige, vor allem heutige junge Men-

⁵⁰ RB 7, 62—65 (SC 181, 488); vgl. dazu Holzherr 116.

⁵¹ RB, Prol. 49 (SC 181, 424): dilatato corde inennarrabili dulcedine curritur via mandatorum Dei.

⁵² Vgl. E. von Severus (a. a. O., A. 16) 250 f.

⁵³ Zu den hier angesprochenen Zusammenhängen vgl. jetzt die Trierer Dissertation von R. Scherschel, Das Jesusgebet des Westens = Freiburger Theologische Studien 116, Freiburg—Basel—Wien 1979, 15—39.

⁵⁴ RB 41, 4 (SC 182, 606); vgl. die analoge Vermutung Holzherr 213.

⁵⁵ Es ist bezeichnend, daß die RM etwas Derartiges für die Quadragesima vorsieht: RM 51 (SC 106, 238 f.).

schen pflegen Motiven wie dem von der „Zerknirschung des Herzens“ keine große Gegenliebe entgegenzubringen: damit könne doch ein moderner Mensch nichts mehr anfangen. Ich pflege solchen Einwänden das Zitat eines modernen Dichters entgegenzuhalten. Franz Kafka sagt, ein Buch müsse „die Axt sein für das gefrorene Meer in uns⁵⁶“. Jeder Mensch — so will der Dichter sagen — trägt eine Wirklichkeit in sich, die so grenzenlos und so rätselhaft und so wunderbar ist wie das Meer. Jeder Mensch macht die schmerzliche Erfahrung, daß dieses innere Meer immer wieder einfriert, daß das, was strömen sollte, hart wird wie Eis. Hier braucht es die Axt, die das Eis aufschlägt, so daß das, was zum Strömen geschaffen ist, wieder zu strömen beginnt. Ich glaube, wir haben das Motiv von der Zerknirschung des Herzens im Sinne Benedikts verstanden, wenn wir das Geräusch aus ihm heraushören, das die „Axt“ der Schriftlesung hervorruft, wenn sie ins Eis unseres Herzens geschlagen wird^{56a}.

Unser erster Arbeitsgang hat demnach ergeben: Koexistenz von festgelegtem Gemeinschaftsgebet und freiem Gebet des einzelnen soll nach dem Willen Benedikts das Gebetsleben des Mönches prägen. Freies Gebet hat seinen Platz im Inneren, am Ende und rings um das Gemeinschaftsgebet, ja, dieses ist gleichsam nur so etwas wie der Mutterboden des aus der Tiefe des Herzens aufsteigenden immerwährenden Gebetes, von dem alle Tage der Mönche bestimmt sind.

II.

Unser zweiter Arbeitsgang kann kürzer sein. Er soll lediglich verdeutlichen, was aus den zitierten Stellen über die Eigenart des freien Gebets durchgeklungen ist. Offenbar hat es die größere, den ganzen Menschen erfassende, bis ins Leibliche hineinreichende Intensität. Man wirft sich auf den Boden nieder, erzitternd vor der Majestät des göttlichen Partners; Seufzer steigen aus der Tiefe des Herzens auf, Tränen fließen.

1. *Das Gebet unter Tränen*

Hier ist ein Wort zu dem uns Heutige so befremdenden Phänomen des Gebetsweins, des Gebets unter Tränen zu sagen. Zunächst ist festzuhalten, daß

⁵⁶ Das Zitat stammt aus einem Brief des erst 20jährigen Dichters; er ist am 27. Januar 1904 geschrieben und an seinen Mitschüler Oskar Pollack gerichtet; vgl. Ges. Werke von Fr. Kafka, hrsg. v. Max Brod: im Bd. „Briefe von 1902—1924“, New York—Frankfurt 1958, 28.

^{56a} Noch packender ist das altmonastische Bild, für das die Gottesbegegnung reinigende Begegnung mit dem göttlichen Feuer ist, dessen Rauch zunächst die Tränen in die Augen treibt; vgl. Holzherr 78.

wir Modernen ein gebrochenes Verhältnis zu den Tränen, vor allem zu den Tränen des Mannes haben, die wir gern als sentimental und weibisch abtun. Hier müssen wir uns sagen lassen, daß andere Generationen, auch die Generation Benedikts, anders gedacht haben. Die Helden Homers weinen bekanntlich, daß es nur so eine Art hat. Ein so männlicher Mann wie Vergil hat das im Grunde unübersetzbare Wort geschrieben: „Sunt lacrimae rerum.“ Es gibt Verhältnisse, es gibt Wirklichkeiten, auf die man nur mit der Antwort der Tränen antworten kann. Theodor Haecker hat in einem Kapitel seines immer noch lesenswerten Essays „Vergil, Vater des Abendlandes“, Dinge gesagt, von denen er offenbar ahnte, daß sie im weiteren Verlauf des Jahrhunderts noch aktueller werden würden, als sie es 1931 sein konnten: „Dem Sein dieser Welt kann ein Erkennen und Handeln nicht voll gerecht werden, das die Tränen ausläßt. Es erkennt und handelt falsch . . . Die letzten paar Jahrhunderte einer partikularistischen Splitterphilosophie, einer bourgeois Bemühung, die unbequemsten, nämlich die letzten Dinge und Erkenntnisse zu verhüllen und zu meiden, haben den dem adventistischen Heidentum und Judentum wie dem Christentum gleicherweise geltenden Satz von den Tränen angesichts der Wirklichkeit in das Reich der schönen Worte, der privaten Wehleidigkeit und Sentimentalität verweisen wollen. Sie haben ihn als ungültig erweisen wollen im Reiche des Fortschritts und gar der Technik . . . Die Tränen haben in diesem Äon recht, jene, die hinweggewischt werden sollen im nächsten, am Tage der Offenbarung, die Tränen der Gerechten, die gelitten haben. Weh dem, der keine Tränen hat⁵⁷.“

Wie könnten wir in diesem Zusammenhang vergessen, daß der Herr selber, dem nichts fremder war als unmännliche Sentimentalität, nach dem Zeugnis der Evangelien am Grabe seines Freundes Lazarus und über der unbußfertigen Stadt Jerusalem geweint hat. „Als er näher kam und die Stadt sah, weinte er über sie und sagte: Wenn doch auch du an diesem Tage erkannt hättest, was dir Friede bringt; jetzt aber bleibt es vor deinen Augen verborgen“ (Lk 19. 41. 42): der Text, der am 2. August 1914, am Tag des Ausbruchs des Ersten Weltkrieges, als die Lichter über Europa ausgingen, in allen katholischen Kirchen des Abendlandes als Evangelium des 9. Sonntags nach Pfingsten gelesen wurde . . .

Schließlich ist in diesem Kontext noch auf einen anderen Ordensgründer hinzuweisen, der am wenigsten von allen der Sentimentalität verdächtig ist, den einstigen Offizier Ignatius von Loyola. In seinem Geistlichen Tagebuch aus dem Jahre 1544 (das allerdings nicht für fremde Augen geschrieben war) hat er Tag für Tag sorgfältig verzeichnet, ob und in welchem Maße ihm beim Gebet und

⁵⁷ Th. Haecker, Vergil, Vater des Abendlandes, Leipzig 1931, 125 f., S. 126 steht der hellsichtige Satz: „Seit länger als einem Jahrzehnt zieht die Erkenntnis von der Objektivität und Realität dieses Satzes (*sunt lacrimae rerum*) wieder ein in die Menschen und wird in kommenden Zeiten noch klarer werden.“

bei der Feier der Messe die Gabe der Tränen geschenkt wurde: „Tränen..., viele Tränen..., ruhige und ständige Tränen“⁵⁸.“ Der Verfasser des Artikels über die Tränen im „Dictionnaire de Spiritualité“⁵⁹ gibt das Befremden zu, mit dem wir in unserem gewandelten kulturellen Klima auf das Phänomen des Gebetsweins reagieren. Er meint aber auch — und darin ist ihm wohl recht zu geben — ein Zeitalter, das sich soviel auf die Wiederentdeckung der leiblichen Komponente des Betens zugute tue, solle sich wenigstens nicht über die Alten erhaben fühlen, wenn es mit der Rede vom „donum lacrimarum“ nichts mehr anfangen kann⁶⁰.

Trotzdem ist es tröstlich für uns Kinder eines so gründlich gewandelten Zeitalters, daß Ignatius in seinem Tagebuch zuweilen auch von „inneren Tränen“⁶¹ redet. Ob Benedikt sein Wort vom „Gebet unter Tränen“ für uns nicht doch auch so interpretieren würde: Entscheidend ist nicht die Flüssigkeit, die aus den Augen strömt, entscheidend ist, daß das innere Beten nicht von der Oberfläche der Seele aufsteigt, sondern aus der Tiefe kommt, aus der das Weinen der Erschütterung aufsteigt.

2. Der Adressat der „oratio“

An wen möchte Benedikt die „oratio“ gerichtet sehen? Die Regula ist christozentrisch, so sehr vom Gedanken geprägt, daß der Liebe Christi nichts vorgezogen werden darf⁶², daß Benedikt vor allem im Bereich des freien Gebets rings um das Chorgebet sicher mit Vorzug an die in mönchischen Kreisen so beliebte Anrufung des Erlösers denkt. Es scheint aber, daß er beim Uransatz der Oratio im Innern des Stundengebets nach jedem Psalm strenger gewesen und sich dieses Gebet als an den Vater gerichtet gedacht hat. Die Magisterregel, die

⁵⁸ Äußerungen dieser Art finden sich fast auf jeder Seite des Geistlichen Tagebuches des Ignatius von Loyola, das A. Haas und P. Knauer in deutscher Übersetzung herausgebracht haben: Freiburg—Basel—Wien 1961. Übrigens wird uns auch von Benedikt selbst das Phänomen des Gebetsweins berichtet; vgl. Gregor d. Gr., Dial 2, 17, 1 (SC 260, 192).

⁵⁹ Pierre Adnès, Art. Larmes: Dict. de Spir. 9 (1976) 287. Er schließt seinen Artikel mit den Worten: „Après tout, sait-on, si le don des larmes est de nos jours aussi rare qu'on le pense? Il se cache peut-être et s'entoure de silence. Ce secret et cette pudeur seront toujours les garants de sa vérité“ (303).

⁶⁰ Das nachvatikanische Missale Romanum von 1970 hat die alten Orationen „Pro petitione lacrimarum“ nicht mehr aufgenommen.

⁶¹ Vgl. a. a. O. (A. 58), etwa 145.

⁶² Vgl. RB 4, 21 (SC 181, 456 f.): nihil amoris Christi praeponere.

so hyper-christozentrisch ist, daß sie selbst Bitten des Vaterunsers an Christus richtet⁶³, spricht im Zusammenhang mit dem Stillgebet nach dem Psalm ausdrücklich vom Flehen zu Christus, und sie symbolisiert dieses Flehen plastisch mit dem Bild vom Niederfallen und Umfassen der Füße des Auferstandenen⁶⁴. Bei Benedikt fehlen sowohl die Erwähnung Christi wie das österliche Gleichnis. Wo der Magister als Adressaten des spontanen Gebetes Christus nennt, spricht Benedikt vom „Flehen zum Herrn, dem Gott des Weltalles“ — *Domino Deo universorum*⁶⁵. Damit könnte zwar im antiarianischen Klima, von dem die Regel Benedikts bestimmt ist⁶⁶, durchaus auch noch Christus gemeint sein. Aber der östliche Mönchsvater Evagrius, in dessen Deszendentenreihe Benedikt und der Magister an dieser Stelle zu stehen scheinen⁶⁷, nennt als ersten möglichen Adressaten des Gebets „den Herrn, den Gott des Weltalls“, als zweiten Christus⁶⁸. Hier kann mit dem „Herrn, dem Gott des Weltalls“, nur der Vater gemeint sein. Der Magister hat sich für die zweite Möglichkeit entschieden, Benedikt für die erste, d. h. er möchte, daß das Stillgebet nach dem Psalm sich an den Vater wende.

Wenn diese unsere These richtig ist, dann hätten wir einen neuen Beweis für den auch anderwärts deutlichen Einfluß der Liturgie Roms auf Benedikt⁶⁹. Etwa das schon damals in Rom auf die Lesungen der Ostervigil folgende Gebet kann mit seiner Aufforderung zum Niederknien und Stillgebet (*Oremus. Flectamus genua*) eigentlich nur Beten zum Vater meinen, das der Zelebrant dann in der unverbrüchlich an den Vater gerichteten abschließenden Oration sammelt.

⁶³ Vgl. etwa RM ThP 34 (SC 105, 306); inzwischen hat K. S. Frank die Vaterunsers-Erklärung der RM monographisch behandelt, und zwar in der o. A. 16 zitierten Festschrift Kötting: 458—471.

⁶⁴ RM 48, 12 (SC 106, 220): *Ergo oportet orare cum timore suppliciter, ut qui orat praesentis Christi videatur pedes tenere*. Offenbar ist das „*pedes tenere*“ ein Zitat aus dem Bericht über die Begegnung des Auferstandenen mit Maria Magdalena und der anderen Maria: Mt 28, 9.

⁶⁵ RB 20, 2 (SC 182, 536).

⁶⁶ A. Borias spricht in seinem Artikel „*Le Christ dans la R.B.*“: Rev. Bénéd. 82 (1972) geradezu von einem „*antiarianisme militant*“ (126) Benedikts.

⁶⁷ Vgl. de Vogüé 5, 572.

⁶⁸ Die bisher nicht genügend beachtete Stelle steht bei Evagrius, *Rerum monach.* 11 (PG 40, 1264 c). Auch de Vogüé bemerkt im Kommentar zu RB 20, 2: SC 185, 572, A. 43, daß dieses evagriusische „*Deus Dominus universorum*“ ein eigenartiger Vorklang der Formulierung in der RB sei, ohne ausdrücklich unseren Schluß zu ziehen. Im Kontext (571 A. 39) spricht er allerdings von der Möglichkeit, daß Benedikt hier Christus als Adressat ausschließen wolle. Im gleichen Sinne auch A. Borias: a. a. O. (A. 66) 131; wo Borias von „*Dieu d'une façon générale*“ spricht, würde ich allerdings — schon im Hinblick auf den römische Hintergrund — den Vater gemeint sehen.

⁶⁹ Vgl. de Vogüé 5 (SC 185) 433.

Benedikt hätte auch hier wie im Fall des Vaterunser, dessen Ausrichtung auf Christus er nicht mitmacht, den Magister zur Ordnung gerufen, zur Ordnung eines organischen, gestuften Betens. Dort, wo der Psalm betet, scheint Benedikt ihn als an Christus gerichtetes Gebet zu verstehen⁷⁰. Wo der Psalm aber ausmündet in der Oratio, taucht der von Rom so getreulich bewahrte Mittlergedanke auf. Christus ist hier nicht mehr das Ziel, sondern der Weg, der hinführt zu seinem und unserem Vater. Ganz gewiß hat am Ende der alten, die Gebetsstille abschließenden Psalmenoration das „per Christum“ der römischen Oration gestanden.

Ähnliches, von der römischen Überlieferung geprägtes theologisches Fingerspitzengefühl verrät Benedikt, wenn er sich entgegen dem Magister die Profese offenbar in die Eucharistiefeier integriert denkt. Die Gebetsbewegung des Neueintretenden ist zuerst auf Christus zugegangen, als er die Profesurkunde eigenhändig auf dem Altar niedergelegt und dann Christus dreimal den Vers aus Ps 118 (LXX) zugesungen hat: „Suscipe me“⁷¹: Nimm mich auf, o Herr, wie du verheißt hast, und ich werde leben. Laß mich nicht in meiner Hoffnung scheitern. Die Gebetsbewegung wird zu ihrem Ziel geführt, wenn die Profesurkunde „cum oblatione“⁷², mit den Opfergaben von Brot und Wein emporgetragen wird, und der Neuaufgenommene sich in der Feier der Eucharistie mit Christus in die Hände des Vaters gibt. Eine ähnliche weiterführende Funktion hätte am Ende des gegebenenfalls an Christus gerichteten Psalms das an den Vater gerichtete freie Stillgebet.

⁷⁰ Hier möchte ich bei meiner erstmaligen in dieser Zeitschrift: 57 (1948) 321–334 vertretenen These bleiben, daß für Benedikt Christus der Adressat der Gebets-Partien in den Psalmen ist: eine These, die ich unlängst in meinem Beitrag zur Festschrift für Cipriano Vagaggini erhärtet zu haben glaube: *Coram Deo = Coram Christo*. Zur Konzeption der Profese in der RB: in: *Studia Anselmiana* 79 (1979) 342–346. Allerdings kann ich nach dem oben Gesagten die dritte der dort gebotenen Begründungen (344 mit A. 52), wo es um die o. A. 64 angeführte Stelle aus der RM geht, nicht mehr aufrechterhalten. Wenn der Magister auch das Stillgebet nach dem Psalm noch als Zwiegespräch mit Christus sieht, so beweist das nichts für die Psalmenfrömmigkeit der RB, die offenbar bewußt an dieser Stelle den Schritt vom Gebet zu Christus zum Gebet an den Vater getan sehen möchte.

⁷¹ RB 58, 21 (SC 182, 630). Die Begründung für die These vom „Suscipe me“ als Gebet zu Christus habe ich in der Anm. 70 angeführten Studie in der Festschrift Vagaggini zu geben versucht.

⁷² Das wird so ausdrücklich allerdings nur im folgenden Kapitel 59 von der Oblatio puerorum: RB 59, 2 (SC 182, 632) gesagt. Aber man wird mit de Vogüé's Kommentar: *de Vogüé* 6 (SC 186, 1356) annehmen dürfen, daß der im Kapitel 58 geschilderte Profesritus die Integration in das Offertorium der Messe nur deshalb nicht erwähnt, weil das für den damaligen Leser noch selbstverständlich war; auch Holzherr denkt bzgl. des Ortes beider Profesriten an das Offertorium der Messe: 238. 242.

Fassen wir das Ergebnis des zweiten Arbeitsgangs zusammen: das freie Gebet ist nach Benedikt ein den ganzen Menschen in seiner Tiefe erfassender Vorgang; es ist ein Gebet, in dem das Bewußtsein der Sündhaftigkeit und das Erzittern vor dem Gericht Gottes den Vorklang hat, es ist ein Gebet unter Tränen, es ist an seinem Uransatz am Ende jedes Psalms ein Gebet zum Vater unseres Herrn Jesus Christus.

Es war nicht unsere Aufgabe, darzutun, welch hohen Stellenwert die RB dem festgelegten Gemeinschaftsgebet, dem „Opus Dei“ zumißt, dem ebensowenig etwas vorgezogen werden darf wie der Liebe Christi⁷³. Benedikt kann sich auch und gerade dieses verfaßte Zentralgebet der Mönchsgemeinde nur als Gebet des Herzens vorstellen⁷⁴. Ja, man wird sagen müssen, daß dessen Stellenwert doch wohl höher ist, als unser Hauptgewährsmann Adalbert de Vogüé wahrhaben will. Trotzdem wird man ihm nicht abstreiten können, daß man Benedikt verhängnisvoll mißverstände, wenn man die Koexistenz nicht sähe, in der er dieses festgelegte Gemeinschaftsgebet durchsetzt, verlängert und rings umgeben sieht vom freien Gebet der einzelnen.

Damit ist aber — wie wir zu Anfang sagten — ein überzeitliches Gesetz allen Betens umrissen, das nicht nur für Mönche und nicht nur für Menschen des 6. Jahrhunderts⁷⁵ gilt. Zum wohltuenderweise festgelegten Gemeinschaftsgebet, wie wir es in der Liturgie pflegen, muß als Ausgleich das freie Beten treten: und zwar immer noch so, daß es das liturgische Gebet durchsetzt und fortsetzt und von allen Seiten umgibt. Dieses Gebet kann und darf durchaus in vorgeprägten Formeln vor sich gehen, vor allem solchen, die aus der Liturgie selber stammen⁷⁶.

Eine alte Gebeterfahrung sagt, daß auch das nicht durch die liturgische Ordnung festgelegte Gebet ohne Gebetsformeln nicht auskommt⁷⁷. Es kann aber sein (und sicher rechnet auch Benedikt damit), daß solch ein freies Gebet in der nicht vorgeprägten Sprache des Herzens aus der inneren Tiefe des Beters aufsteigt. Ja, es gibt sicher auch in der Vorstellung Benedikts — das Motiv vom

⁷³ Man vgl. die Mahnung RB 43, 3 (SC 182, 586): *Nihil operi Deo praeponatur* mit der o. A. 62 zitierten. Der Parallelismus erklärt sich leichter, wenn man meine A. 70 erwähnte These von Christus als Adressaten benediktinischer Psalmodie annimmt.

⁷⁴ Vgl. o. A. 16.

⁷⁵ Für das Mittelalter hat unsere Frage behandelt: J. Leclercq, *Culte liturgique et prière intime dans le monachisme au moyen-âge*: La Maison Dieu 69 (1962) 39–55.

⁷⁶ Wir haben im Laufe unserer Untersuchungen Beispiele solch vorformulierten freien Gebetes angetroffen; vgl. etwa, was S. 11 und A 45 zum Gebet des Zöllners gesagt wird.

⁷⁷ Beherzigenswertes zu dieser Rolle der Formel im freien Beten hat zuletzt E. von Severus geschrieben in dem Aufsatz: *Dem heiligen Benedikt heute begegnen*. Seine Antworten an Christen unserer Tage: *Erbe und Auftrag* 56 (1980) 293 f.

Gebet unter Tränen weist in diese Richtung⁷⁸ — das freie Gebet, das keiner Worte mehr bedarf, jenes Gebet, von dem der schlesische Mystiker Angelus Silesius (1624—1677) sagt:

Geschäftig sein ist gut, viel besser aber beten,
Noch besser: Stumm und still vor Gott, den Herrn treten⁷⁹.

⁷⁸ In der o. S. 9 wiedergegebenen Stelle aus dem Brief Augustins an Proba heißt es von den Stoßgebeten: *Plerumque hoc negotium plus gemitibus quam sermonibus agitur, plus fletu quam affatu*: CSEL 44, 62 f.

⁷⁹ Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann* 2, 19: *Sämtliche poetische Werke*, herausgegeben von H. L. Held, 3 (München 1924) 59.

Micha - ein Ältester von Moreshet?*

Soweit ich weiß, gebührt H. W. Wolff das Verdienst, die Frage nach dem soziokulturellen Umfeld des Propheten exakt gestellt zu haben, indem er die einleuchtende Bezeichnung „geistige Heimat“ einführte¹. Neu ist vor allem die sichere Abgrenzung und Formulierung des Problems. Es ist wahr, daß schon die Redaktoren der Prophetensprüche sich für die gesellschaftlich-berufliche Welt ihrer Autoren interessierten. Durch sie sind wir darüber unterrichtet, daß Amos aus dem ländlichen Bereich zur Prophetentätigkeit gekommen ist (Am 7, 14), Jeremia aus einer Priesterfamilie stammte (Jer 1, 1) und Ezechiel Priesterfunktionen in Jerusalem ausübte (Ez 1, 3).

In jüngster Zeit stellte sich die Frage nach dem soziokulturellen Umfeld vor allem im Zusammenhang mit dem Kult. Bei der Untersuchung der Psalmen gab S. Mowinkel der allgemein akzeptierten These von der radikalen Opposition der Propheten gegen den Kult den Gnadestoß und bahnte den Weg für ein neues Verständnis der Propheten. Er erkannte, daß sich nicht nur in den Psalmen Aussprüche der Propheten finden, sondern daß auch die Propheten sich bei der Übermittlung ihrer Botschaft der literarischen Formen des Kultes bedienen². Schließlich setzte sich die Auffassung durch, daß der größte Teil der Propheten im Kult verwurzelt sei³.

* Diese Studie, die in portugiesischer Fassung bei der 36. Spanischen Bibelwoche in Madrid am 25. September 1979 vorgetragen worden ist, stellt ein Teilergebnis der Forschungen dar, die ich in Heidelberg von Mai bis Juli 1978 als Stipendiat des Deutschen Akademischen Austauschdienstes und unter der Führung von Herrn Prof. Dr. Hans Walter Wolff betrieben habe. Dem DAAD und Herrn Prof. Dr. Wolff spreche ich hiermit meinen Dank aus.

¹ H. W. WOLFF, Hoseas geistige Heimat, ThLZ 81 (1956) 83—94.

² S. MOWINKEL, Kultprophetie und prophetische Psalmen, Psalmenstudien III, Kristiania 1923; vgl. auch A. GELIN, Les Livres prophétiques postérieures, in: A. ROBERT — A. FEUILLET, Introduction à la Bible I, Tournai/Paris 1959, 484 f.

³ Vgl. A. R. JOHNSON, The Cultic Prophet in Ancient Israel, 1961; A. HALDAR, Associations of Cultprophets among the Ancient Semites, 1945; J. JEREMIAS, Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels, Neukirchen 1970. Um Gewißheit zu erreichen, wären weitere biographische Daten notwendig. Joel, Obadja, Nahum, Habakuk und Haggai werden im allgemeinen für Kultpropheten gehalten, weil ihre Verkündigung in wichtigen Zügen dem entspricht, was Jeremia von den Heilspropheten in Jerusalem erzählt. Vgl. K. H. BERNHARDT, Prophetie und Geschichte, VTS 22, Leiden 1972.

Was Amos betrifft, so hat Wolff⁴ gezeigt, daß seine geistigen Wurzeln der Weisheit zuzuordnen sind und nichts mit dem Kult zu tun haben. Es ist hier nicht von Interesse, die Gültigkeit dieser Folgerungen zu beurteilen⁵. Hier genügt es, in aller Kürze auf die in der Forschung stark beachtete Frage nach der kultischen Verwurzelung der Propheten hinzuweisen. Daß Jesaja jedenfalls fest in der Weisheit von Jerusalem verwurzelt ist, weiß man schon seit langer Zeit⁶.

K. H. Bernhardt⁷ hat vor einiger Zeit die verwandte Frage nach der sozio-ökonomischen Situation der Propheten aufgegriffen. Die Berufsprpheten lebten danach bei den Speisungen des Hofes und des Tempels, der die spontanen Opfergaben der Gläubigen und der Ratsuchenden entgegennahm und Gebühren für die Orakelsprüche eintrieb, nicht gerade schlecht. Die unabhängigen Propheten verdienten diesen Namen vor allem wegen ihrer sozialen und ökonomischen Unabhängigkeit, aus der sie Nutzen zogen.

I.

Wie sind nun die soziokulturellen Wurzeln des Micha zu bestimmen? In welchem geistigen Horizont bewegte sich der Prophet von Moreshet? Wolff hat diesem Problem zwei Untersuchungen gewidmet⁸. Micha ist danach ein Ältester von Moreshet.

Wenn man nämlich in Micha einen der Ältesten von Moreshet sieht, dann erklären sich nach Wolff viele Eigenheiten seiner Sprache und seiner Akzentsetzung: 1. Die Bezugnahme auf die Verantwortlichen von Jerusalem als „Häupter“ und „Führer“ (3, 1. 9) und nicht als „Beamte“ ruft die Zeiten in Erinnerung, die vor der administrativen Organisation der Monarchie liegen. Ein solches

⁴ H. W. WOLFF, Amos' geistige Heimat, Neukirchen 1964.

⁵ H. J. HERMISSION, Studien zur israelitischen Spruchweisheit, Neukirchen 1968, 88—92 nimmt an, daß Amos in der Weisheit verwurzelt war, hält aber die Existenz einer Sippenweisheit für zweifelhaft. H. H. SCHMID, Amos. Zur Frage nach der geistigen Heimat des Propheten, in: Altorientalische Welt in alttestamentlicher Theologie, Zürich 1974, 131 f. kritisiert WOLFF, weil er der Weisheit zuordnen will, was sich nicht auf das Recht bezieht, da es keine andere Alternative gebe. Chr. HARDMEIER, Texttheorie und biblische Exegese, München 1978, versucht die Weherufe des Amos in Einklang mit der modernen Linguistik zu interpretieren, und hält dabei die bisherigen linguistischen Grundlagen der Formgeschichte für überholt.

⁶ Vgl. J. FICHTNER, Jesaja unter den Weisen, ThLZ 74 (1949) 75—80.

⁷ K. H. BERNHARDT, Prophetie und Geschichte, 21—24.

⁸ H. W. WOLFF, Micha the Moreshite. The Prophet and His Background, in: Israelite Wisdom. Theological and Literary Essays in Honour of Samuel Terrien, 1978; DERS., Wie verstand Micha von Moreshet sein prophetisches Amt?, VTS 29, Leiden 1978, 403—417; vgl. auch H. W. WOLFF, Mit Micha reden, München 1979.

Wortpaar erscheint nur noch in Ri 11, 11. 2. Micha begründet seine Wirksamkeit mit dem „Recht“ (3, 8), das die Behörden von Jerusalem respektieren und in die Tat umsetzen müßten (3, 1), aber im Gegensatz dazu mit Füßen treten (3, 9). 3. Micha betrachtet sich als Repräsentant seiner Landsleute aus der Provinz. Er spricht viermal von „meinem Volk“ (1, 9; 2, 9; 3, 3. 5). 4. Die Erwähnung des Micha in Jer 26, 17—18 gibt zu verstehen, daß seine Worte im Kreis der Ältesten, zu dem er gehörte, aufbewahrt und weitergegeben wurden. Denn die Ältesten von Juda mußten sich auf Grund ihres Amtes gelegentlich nach Jerusalem begeben (vgl. 1 Sam 30, 26; 1 Kön 8, 1; 2 Kön 23, 1), um dort ihre Städte zu vertreten (vgl. Rut 4, 1 ff.; Dtn 19, 12; 21, 2—3. 6. 19—20)⁹.

Micha, der Älteste von Moreshet, beschuldigte demnach die Verantwortlichen, ihre fundamentale Aufgabe als Wächter des Rechtes nicht wahrzunehmen. Er brachte seine Klagen außerhalb der Grenzen seiner Sippe und seines Gebietes zu Gehör und trat so als Prophet auf. Er geißelte hart die Ausbeutung der Arbeiter (3, 2—3, 10) und die Bestechlichkeit der Justiz (3, 12). Die Strafe werde nicht auf sich warten lassen, von Jerusalem werde nicht mehr übrigbleiben als ein Berg von Ruinen, bedeckt von wild wucherndem Gebüsch (3, 12)¹⁰. „Aus den Landstädten wird man nicht selten Bauarbeiter (vgl. 3, 10) und sonstige Dienstverpflichtete in die Hauptstadt geholt haben, die dort unter ihren Herren zu leiden hatten. ‚Mein Volk‘ wird in 3, 3 wie in 2, 9 Micha seine Landsleute im engeren Sinne nennen, denen er schon als Ältester des Landes zugetan ist und für die er sich nun als Prophet mit besonderer Vollmacht einsetzt, während sie auch von den Jerusalemer Propheten ausgebeutet werden (3, 5. 11). So kann Michas Amtsfunktion als ein ‚Ältester des Landes‘ sowohl sein Auftreten in Jerusalem wie auch die Erwähnung seiner Landsleute als ‚mein Volk‘ im Gegensatz zu den Offiziers- und Beamtenkreisen in der Residenzstadt und in den Festungsstädten bei Moreshet verständlich machen“¹¹.

In der zweiten Untersuchung hat Wolff ein neues Argument genannt, das nach seiner Meinung eindeutig für das Verständnis des Micha als eines Ältesten von Moreshet spricht¹². Er verweist auf 3, 8, wo Micha energisch auf dem Recht, auf seiner Kraft und seinem Mut besteht, ohne sich auf irgendein Wort Jahwes zu berufen (der Hinweis auf den Geist Jahwes ist sekundär). Wenn Micha sich aber auf das Recht beruft, steht er nicht so sehr in Opposition zu den Propheten als vielmehr zu den „Häuptern Jakobs“ und zu den „Leitern des Hauses Israel“ (3, 1. 9), deren Verbrechen er anprangert. Die emphatische Aus-

⁹ Eine Meinung, die von J. L. MAYS, Micha, London 1976, 21, geteilt wird.

¹⁰ WOLFF, mit Micha reden, 33.

¹¹ WOLFF, mit Micha reden, 36.

¹² WOLFF, Wie verstand Micha von Moreshet sein prophetisches Amt?, VTS 29, 403—417.

sage beginnt (wie in den Diskussionen von Ijob 2, 5; 5, 8; 13, 3) mit der Herausstellung eines Gegensatzes: „Im Gegenteil, ich bin voll Kraft, von Recht und von Mut, um Jakob seine Schuld und Israel seine Sünde zu verkünden.“

Die Kommentatoren sehen hier eine Anspielung auf die prophetische Berufung des Micha¹³. Aber *male'* ist kein Berufungsterminus. Und hierin muß man Wolff recht geben, der einer Beobachtung von Lescow zustimmt, nach der sich Micha dadurch heraushebt, daß er in erster Linie in eigener Sache spricht — „ich aber sage euch“ (3, 1) —, wobei er das klassische „so hat Jahwe gesprochen“ ignoriert¹⁴. Mi 3, 8 läßt sich daher gut verstehen, wenn der Prophet ein Ältester von Moreshet war, ein Sippenführer (Dtn 1, 15; 4, 23). In dieser Eigenschaft spricht er die Verantwortlichen von Jerusalem in der traditionellen Terminologie der Sippe an. Als Ältester hat er Verantwortung für das Recht. Verschiedene Argumente lassen sich zugunsten dieser These vorbringen: 1. In einem Umkreis von zehn Kilometern umgaben Moreshet fünf der Festungen, die von den Königen von Juda angelegt worden waren (2 Chr 11, 7—9). Micha lebte in einer strategisch wichtigen Stadt. Von Moreshet sah man das unablässige Kommen und Gehen der Beamten und Offiziere, die zwischen der Hauptstadt und den befestigten Städten verkehrten. Er selbst begab sich nach Jerusalem in seiner Funktion als Ältester (1 Kön 8, 1—3). 2. Im Prozeß des Jeremias sind es „Älteste des Landes“, die den Spruch des Micha in Erinnerung rufen (Jer 26, 17—19). 3. In der Schrift, die uns überliefert ist, ist nie die Rede von der Berufung des Propheten, nicht einmal dann, wenn die Berufung der anderen negiert wird. 4. Es fehlt die Botenformel „so hat Jahwe gesprochen“ (3, 5 ist sekundär)¹⁵.

Die Schlußfolgerung Wolffs ist, daß Micha sich sehr wohl als ein Ältester von Moreshet, der in Jerusalem wirkte, verstehen läßt, ebenso wie Hosea vermutlich gesehen werden muß vor dem Hintergrund einer levitisch-prophetischen Opposition gegenüber dem offiziellen Klerus des Nordreiches, Jesaja in der Weisheit des Hofes von Jerusalem und Amos in der Weisheit der Sippe.

II.

Die Hypothese von Wolff ist einleuchtend und verführerisch. Die vielen Einzelbeobachtungen scheinen sich wie von selbst zu einem durchschlagenden Argument für einen soziokulturellen Hintergrund zusammenzufügen, der zudem

¹³ Vgl. J. L. MAYS, Micha, 84 f.; W. RUDOLPH, Micha, Nahum, Habakuk, Zephania, KAT XIII/3, Gütersloh 1975, 73; A. S. VAN DER WOUDE, Micha, Nijkerk 1976, 73.

¹⁴ T. LESCOW, Redaktionsgeschichtliche Analyse von Micha 1—5, ZAW 84 (1972) 47: „Das erste Wort *wa'omar* (3, 1) gibt dem Ganzen die Form eines Ich-Berichtes. Budde hält das für die größte Schwierigkeit des Kapitels, doch möchte ich umgekehrt darin die entscheidende Interpretationshilfe sehen.“

¹⁵ Vgl. LESCOW, 48.

leicht einzusehen ist. Wenn nämlich die Propheten, von denen uns Aussprüche überliefert sind, bei ihrem Auftreten wirtschaftlich unabhängig waren (Bernhardt) und wenn einer von ihnen, nämlich Micha, aus einer kleinen Provinzstadt kam, so ist nichts natürlicher, als daß er sich wohl einer sozial bedeutenden Stellung erfreute. Aus der anonymen und gestaltlosen Masse erhebt sich sofort die Gruppe der „Ältesten“. Die Terminologie von 3, 1. 9 könnte ein Hinweis in diesem Sinne sein. Die Berufung auf den Präzedenzfall des Micha durch die „Ältesten des Landes“ in Jer 26, 17—19 könnte mehr als nur ein bloßer Zufall sein. Dennoch handelt es sich hierbei mehr um Hinweise und Vorschläge als um Argumente im eigentlichen Sinne. Darum beweist die vermeintlich traditionelle Terminologie der „Häupter“ und „Führer“ in Wirklichkeit sehr wenig. „Zu allen Zeiten wurden alle Arten von Führern *rô's* genannt¹⁶.“ Und damit die Prophetensprüche des Micha von den „Ältesten des Landes“ gesammelt und weitergegeben wurden, war es nicht notwendig, daß der Prophet einem solchen Gremium angehörte. Es genügte die Tatsache, daß es sich um einen berühmten Landsmann handelte. Der Rekurs auf das „Recht“ und die Autorität an sich läßt sich ebenso verstehen in den Aussagen eines traditionellen Führers wie bei einem Angehörigen der Intelligenz und jenen Personen, die von der weisheitlichen Mentalität beeinflusst waren. Bekanntlich haben nämlich die Weisen von Israel nach und nach den Wert und die Autonomie der Vernunft entdeckt und dabei eine gewisse Form von Aufklärung gepflegt¹⁷. Wolff selbst vergleicht Micha mit Amos, dessen soziokulturelle Wurzeln der Weisheit zuzurechnen sind¹⁸.

Zwei Punkte in der Argumentation Wolffs verdienen besondere Beachtung: nämlich die beharrliche Wiederkehr von „mein Volk“ (*'ammi*) und „Recht“ (*mišpat*). Es fällt auf, daß Micha sich drei- oder viermal auf „mein Volk“ bezieht¹⁹. Aber ist dies schon ein klares Anzeichen dafür, daß ein „Ältester“ redet? Spricht eine besondere emotionale Anteilnahme aus dem Bezug auf die „Frauen meines Volkes“, die man ohne Mitleid aus ihren Häusern vertreibt, und auf die „Kinder“, die man mit Gewalt raubt (2, 9)? Konnte nur ein „Ältester“ so reden?

¹⁶ J. VAN DER PLOEG, *Les chefs du peuple d'Israel et leurs titres*, RB 57 (1950) 59.

¹⁷ Vgl. G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments I*, München 1962, 62—70; DERS., *Weisheit in Israel*, Neukirchen 1970, 75—148.

¹⁸ H. W. WOLFF, *Wie verstand Micha sein prophetisches Amt?*, VTS 29, 403—417, möchte seinen Vorschlag, manche Aussagen des Amos von der altisraelitischen Sippenweisheit her zu verstehen, von Micha her präzisieren. Beide, so meint WOLFF, sollte man sich als zum Kreis der Ältesten des Landes zugehörig denken, als Sippenhäupter je ihres Ortes. Als Älteste hatten sie vor allem das Recht zu wahren, und zwar im Prozeßverfahren wie in der sippenweisheitlichen Lehrtradition. Beider Ältestenamt mußte in den Dienst des außerordentlichen prophetischen Charismas treten, das sie nötigte, weit über ihren Heimatort hinaus Jahwes umfassendes Gericht zu verkünden.

¹⁹ Hier sollen nur Mi 1, 5—2, 11; 3, 1—12 in Betracht gezogen werden, die von den meisten Erklärern als authentisch angesehen werden.

Und wenn es nur der kräftige Stil eines Mannes war, der gewöhnt war an die Rauheit des ländlichen Lebens, der ausgestattet war mit der rustikalen Kraft eines Dörfers und der ausgefeilten Sprache eines Gelehrten? Da man nicht von den Männern spricht, sind jene Frauen offensichtlich Witwen und die Kinder Waisen, die einen wie die anderen Schützlinge der sehr alten und sehr klaren Gesetzgebung (Ex 22, 21—22; Dtn 27, 19; vgl. Ex 20, 17a)²⁰. Jiftach (Ri 12, 2) und Manoach (Ri 14, 3) sprechen von „meinem Volk“. Als Saul in der neuen Funktion eines Königs eingesetzt worden war, redete er ebenso (1 Sam 15, 30). Und worin unterscheidet sich Micha in diesem Punkt von den übrigen Propheten? „Mein Volk“ erscheint bei Jesaja (3, 12; 5, 13; 10, 2) in einem Kontext, der dem bei Micha sehr ähnlich ist. Jeremia (8, 19; 9, 1; 14, 17) gebraucht dieselbe Sprache, und zu Ezechiel spricht Gott von „deinem Volk“ (Ez 3, 11). Nichts zwingt daher zu der Annahme, daß Micha, im Gegensatz zu den anderen Propheten, „mein Volk“ im örtlichen (mit Bezug auf Moreshet) und im institutionellen Sinn (als Ältester) benutzt hat, zumal der unsichere Vers 2, 9 nicht in Jerusalem gesprochen worden ist. Und was ist der Unterschied zwischen „mein Volk“ in 2, 9 und der Erwähnung in den Worten von 3, 3. 5, die mit Sicherheit in der Hauptstadt gesprochen worden sind. Man kann vermuten, daß in Jerusalem Bauarbeiter aus der Provinz beschäftigt waren, unter denen sich welche aus Moreshet befanden²¹. Aber auch das ist nur eine Hypothese. Viel näher liegt es, den Sinn von „mein Volk“ zu erweitern und auf die unterdrückten Klassen im allgemeinen zu beziehen, wie es auch Michas Zeitgenosse Jesaja tat. In diesem Fall spricht hier mehr der Prophet als der „Älteste“. Der Ausdruck wendet sich, was seinen Horizont und seine Intention angeht, an das gesamte unterdrückte Volk, wie die Anreden aus dem nationalen Umfeld zeigen (3, 1. 9). Es handelt sich im Grunde um die moralische Situation der Nation. Für die betrogene Bevölkerung sind die Führer des Hauses Jakob verantwortlich. Das „mein Volk“ des Micha läßt weder ein kräftigeres Pathos noch einen konkreteren oder eingeschränkteren Horizont als den des Jesaja vermuten.

„Recht“ ist grundlegend bei Micha. „It involves a knowledge of a tradition about what is right in the legal and economical and civil process. Endowment with justice (*mišpat*) must have meant a focus of all Micha's personal concern and conviction on the tradition, and an elevated capacity to grasp and articulate its critical meaning for the society he observed. (...) In so far as it is possible to be a central critical factor in a prophet's consciousness and speech, *mišpat* was that notion for Micha²².“

²⁰ Vgl. W. BEYERLIN, Die Kulttraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Micha, Göttingen 1959, 60.

²¹ WOLFF, Mit Micha reden, 36.

²² MAYS, Micha, 18.

Es liegt eine bestimmte Betonung auf dem Gebrauch von „Recht“. Aber reicht dies aus, um zu beweisen, daß Micha sich in einer „Tradition bezüglich dessen, was Recht ist im legalen, ökonomischen und zivilen Prozeß“ bewegt? „Recht“ ist auch ein wichtiger Begriff bei Hosea²³, bei Jesaja (1, 17. 21—26; 10, 2), Amos (5, 7. 15. 24) und nicht zuletzt in der weisheitlichen Tradition (Spr 3, 20; 16, 8; 17, 23; 18, 5; 24, 23)²⁴.

Micha kannte das juristische Vokabular: *‘āšaq* (2, 2) und *gāzal* (2, 2). Er verwendet zwei der sechs Prozeßtermini: *ra‘ah* (2, 3; 3, 11) und *šaeqaer* (2, 11)²⁵. Er bedient sich sogar des typischen Vokabulars der rechtlichen Prohibitive (2, 2)²⁶. Der Einfluß dieser rechtlichen Tradition ist bei Micha offensichtlich²⁷; er ist das stärkste Anzeichen dafür, daß der Prophet ein Ältester von Moreshet gewesen sein könnte.

Bei der Stellungnahme zu diesem Argument muß man sich jedoch zunächst deutlich vor Augen führen, was ein Ältester war. Älteste, mit oder ohne nähere Bestimmungen, tauchen in den verschiedensten Abschnitten des Alten Testaments auf. In Sukkot gab es siebenundsiebzig (Ri 8, 14), in Bethlechem zehn (Rut 4, 2); aber es dürften viel mehr gewesen sein²⁸. David schickte Botschaften und Geschenke an die Ältesten der verschiedenen Städte von Juda (1 Sam 30, 26—31). Isebel schreibt an die Ältesten von Jezreel (1 Kön 21, 8). Jehu wendet sich an diejenigen von Samaria (2 Kön 10, 1—5). Die Ältesten von Juda und von Jerusalem sind von Joschija zusammengerufen worden (2 Kön 23, 1). Älteste sprechen Recht an den Stadttoren (Gen 23, 10. 18; Ijob 29, 7—8; Spr 24, 7; 31, 23) und verhängen Strafen über die Schuldigen (Dtn 22, 18—21). Sie scheinen den *šarim* zugeordnet zu sein, ohne daß man genau sieht, worin sie sich in ihren je eigenen Funktionen unterscheiden (Num 22, 4—21; Ri 8, 6—21; 2 Kön 10, 1). *Sar* ist der „Kommandant“, eine Annahme, die „allen Bedeutungen von *šar* zugrunde liegt“²⁹. Bis zu einem gewissen Punkt berühren oder überlagern sich die Ältesten und die *šarim*. Wenn, wie man annehmen darf, die *šarim* die militärischen Befehlshaber einer lokalen oder stammesmäßigen Einheit waren, dann dürften die Ältesten eine größere Gruppe gebildet haben, aus der sich die *šarim* hervorhoben³⁰.

²³ WOLFF, Hoseas geistige Heimat, 246.

²⁴ Vgl. E. GERSTENBERGER, Wesen und Herkunft des apodiktischen Rechts, Neukirchen 1965, 47—49, 67—71.

²⁵ GERSTENBERGER, 47.

²⁶ Vgl. W. RICHTER, Recht und Ethos, München 1966, 149.

²⁷ Viele weitere Termini des Prozeßvokabulars fehlen, wie ein Vergleich mit GERSTENBERGER, 47, zeigt.

²⁸ Vgl. G. GERLEMAN, Ruth. Das Hohelied, BK XVIII, Neukirchen 1965, 36.

²⁹ J. VAN DER PLOEG, 40.

³⁰ J. L. MCKENZIE, The Elders in the Old Testament, CBQ 40 (1959) 528.

Die Ältesten waren sicherlich mit juristischen Vorgängen befaßt, obwohl sie nur in den juristischen Bestimmungen des Deuteronomium (19, 12; 21, 3. 19; 22, 15; vgl. Jos 20, 4; Esr 10, 14) als Richter erscheinen. Im Prozeß gegen Jeremia sitzen die *šarim* in den Toren der Stadt (Jer 26, 10), Priester und Propheten erheben die Anklage (V. 11), Jeremia verteidigt sich (V. 12—15), das Volk und die *šarim* plädieren auf den Freispruch (V. 16); erst in diesem Augenblick intervenieren die Ältesten des Landes, indem sie auf den Präzedenzfall des Micha verweisen, was sich als günstig für den Propheten aus Anatot erweist (V. 17). Es ist schwierig zu erfahren, welche Rolle die Ältesten spielten (Richter? Zeugen? Anwälte?). In dieser Phase der Geschichte Israels waren die Rollen offenbar nicht festgelegt, und andererseits dürften die königlichen Beamten, die *šarim*, juristische Funktionen übernommen haben, die früher den Ältesten vorbehalten waren³¹.

Wie waren die Dinge ein Jahrhundert vorher, zur Zeit des Micha? Es ist leichter zu sagen, wie sie nicht waren. Die Ältesten der Städte und Dörfer von Juda übernahmen nicht unverändert die Aufgaben aus der Wüstenzeit, nicht einmal die aus den Anfängen der Monarchie. Die ökonomischen, politischen und sozialen Bedingungen hatten eine große Veränderung bewirkt. Was die Organisation der Justiz angeht, so hatte Joschafat tiefgreifende Änderungen durchgeführt. Indem er die militärische Kompetenz auf den zivilen Bereich ausdehnte, setzte er Richter in den befestigten Städten von Juda ein. Dieses Faktum wird von dem Chronisten erzählt (2 Chr 19, 5—11), und es gibt keinen Grund, an seiner Historizität zu zweifeln³². Noch zu der Zeit des Micha nimmt der Berufsrichter eine wichtige Stellung in der Gesellschaft ein, vergleichbar der des Kriegers und des Propheten. Er ist eine der „Säulen der Gesellschaft“ (Jes 3, 1—3)³³. Es ist offensichtlich, daß eine solche Organisation der Justiz die traditionelle Macht der Ältesten einschränkte. Man kann daher die Feststellung, daß sich die Tribunale der Ältesten an den Toren der von den Königen beherrschten Städte befanden, nur als ein theoretisches Postulat bezeichnen³⁴.

Moreschet gehörte nicht zu den befestigten Städten, und seine Ältesten konnten die Rechtsprechung nach traditionellem Muster handhaben und das Recht mit größerer Freiheit pflegen. Wer sich beleidigt oder benachteiligt fühlte, rief nach Gerechtigkeit. Er ging zu den Toren der Stadt und legte seinen Fall der

³¹ MCKENZIE, 526.

³² Vgl. G. C. MACHOLZ, Zur Geschichte der Justizorganisation in Juda, ZAW 84 (1972) 318—323.

³³ MACHOLZ, 316.

³⁴ MACHOLZ, 324: „Andere Bereiche werden theoretisch davon gar nicht berührt, insbesondere die Torgerichtsbarkeit nicht. Aber eben nur theoretisch. Die königlichen Richter in den Festungsstädten treten ja nun zur selben Zeit wie die Torgerichtsbarkeit und in denselben Sachbereichen wie diese in Aktion . . . Daß das praktisch eine Zurückdrängung bedeuten mußte, jedenfalls à la longue, liegt auf der Hand.“

richterlichen Instanz vor. Alle freien Bürger hatten hierbei aktives Stimmrecht, doch nur die Ältesten verkündeten das Urteil³⁵. Wie in den benachbarten Ländern, so hatte auch die Bevölkerung in Israel in ihren Städten zwei Versammlungen: die der freien Männer und die der Ältesten, wenn auch nicht klar ist, wie die Koordination der beiden Instanzen funktionierte³⁶.

Könnte Micha ein Ältester von Moreshet gewesen sein, weil er an der Justiz interessiert und ein Kenner des traditionellen Rechts war? Richtete sich seine Klage gegen die Führer und die königlichen Beamten von Jerusalem (3, 1. 9), die Nachfolger der Ältesten in der Verwaltung des Rechts waren? In diesem Fall würde der Prophet nicht nur das Recht gegen die Unterdrückung verkörpern, sondern auch die Tradition gegen die Neuerung und das Land gegen die Stadt. Aber nichts garantiert uns, daß die Unterdrückung der Schwachen und die Korruption des Rechts Monopole der staatlichen Bürokratie waren. Ein Ausspruch wie der von Mi 2, 1—5 läßt sich besser im Kontext des Dorfes verstehen³⁷. Die Übel dürften wohl so allgemein gewesen sein, daß sie auch traditionelle Autoritäten wie die Ältesten affizierten. Dies ist eine der möglichen Interpretationen der „Häupter“ von Mi 3, 1. 9. In Ex 18, 25 und Dtn 1, 15 bezeichnet *ra'sim* die Führer der Familie oder der Sippe. Bald jedoch sind die „Häupter von Jakob“ und die „Führer des Hauses Israel“ nicht mehr Synonyme. Die ersteren sind für die Verwaltung der Justiz an den Toren der Stadt zuständig, die zweiten sind die königlichen Beamten von Jerusalem³⁸. Wenn Micha nacheinander „Häupter“, „Priester“ und „Propheten“ (3, 11) erwähnt, wird er wohl schwerlich zwei Autoritäten, die durch eine viele Jahrhunderte alte Tradition geheiligt waren (Priester und Propheten), mit einer relativ neuen Erfindung der staatlichen Bürokratie in einem Atemzug nennen. Die „Häupter“ dürften die Ältesten gewesen sein. Wenn es sich so verhält, erscheint uns Micha nicht als ein traditioneller Führer, der die königlichen Beamten anklagt, sondern als ein Sozialkritiker, der die Objekte seiner Kritik grundsätzlich im Horizont des Gottesvolkes als solchem und nicht bloß nach dem Grad ihrer Abhängigkeit von der öffentlichen Verwaltung aussucht.

Was die Kenntnis des Rechts angeht, so war sie auch kein Monopol der Ältesten. Hosea (5, 1) hält sie für eine der Pflichten der Priester und Könige, und

³⁵ Vgl. L. KÖHLER, *Der hebräische Mensch*, Tübingen 1953, 145—147; F. HORST, *Recht und Religion im Bereich des Alten Testaments*, in: *Gottes Recht*, München 1961, 262 f.

³⁶ Vgl. MCKENZIE, 536 f.

³⁷ Vgl. A. ALT, *Micha 2, 1—5*, in: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, III, München 1959, 378.

³⁸ BEYERLIN, 52 f. Nach Ansicht von F. HORST, *Naturrecht und Altes Testament*, in: *Gottes Recht*, München 1961, werden die Ältesten der Dörfer als Häupter und die Beamten der Residenzstädte als Führer bezeichnet.

Jesaja (8, 7) setzt sie bei allen Vollbürgern voraus. Von demselben Jesaja (3, 14) wissen wir überdies, daß die Ältesten das Volk ebenso unterdrückten wie die *šarim*, die sich im Prozeß des Jeremia (Jer 26, 10—19) nicht sehr von den Ältesten unterschieden haben³⁹.

III.

Wie Jesaja und Amos erhob Micha seinen Protest gegen die Vertreter einer sozialen Entwicklung, die ungerecht und inhuman war. Die Wurzeln seiner sozialen Kritik liegen in dem Recht, das keinen Widerspruch duldet und als Schutz der Schwachen galt⁴⁰. Aber nicht nur in Jerusalem und in den befestigten Städten lagen die Dinge im argen, sondern auch in der Provinz ereignete sich viel Ungerechtigkeit an den Stadttoren, und das nicht nur in den Gerichtsprozessen. Die Versammlung kam zusammen, um die verschiedensten Fragen zu besprechen, wie zum Beispiel die Verteilung der notwendigen Arbeiten, den Militärdienst, die Wallfahrten und das Einziehen der Abgaben. Bei all diesen Gelegenheiten konnte man die Schwachen erheblich benachteiligen⁴¹.

Die Propheten des 8. Jahrhunderts lassen vielmehr vermuten, daß sich ein Graben zwischen den Ältesten und dem Volk auftat, was unverständlich wäre in einer Zeit, in der die Ältesten das Volk als ganzes repräsentierten. Solche Ältesten dürften eine kleine Minderheit von ländlichen Besitzern gewesen sein, die total der Autorität des Königs unterworfen waren⁴².

Die rauhe und unglaublich harte Sprache des Micha (3, 3) nähert sich der des Amos, eines anderen Mannes vom Lande. Sollten die soziokulturellen Wurzeln dieser zwei Propheten nicht ähnlich sein⁴³?

Um die Hypothese von Wolff aufrechtzuerhalten, bedarf es noch vieler Klarstellungen. Micha erscheint eher als Kritiker der Aktivitäten der Ältesten denn als ein Mitglied dieser Gruppe. Wenn er einmal zu diesem Gremium gehört haben sollte, dann hat er jedenfalls mit seiner Berufung zum Propheten eine revolutionäre Wende vollzogen, nämlich auf die Seite des beraubten und geschundenen Volkes, das von den Großen zerrieben und gefressen wurde (3, 3).

³⁹ J. VAN DER PLOEG, 42—44.

⁴⁰ Vgl. K. KOCH, Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Propheten, in: Probleme biblischer Theologie (FS G. v. RAD), München 1971, 247. Das apodiktische Recht erlaubte es nicht, die Armen zu benachteiligen oder zu begünstigen (Ex 23, 3).

⁴¹ KOCH, 245 f.

⁴² Vgl. MCKENZIE, 539.

⁴³ Nach G. FOHRER, Einleitung in das Alte Testament, Heidelberg 1965, 487, war Micha ein freier Bauer, der die Mißstände genau kannte und vielleicht selber unter ihnen leiden mußte. Ähnlich urteilt G. FOHRER in: Die Propheten des Alten Testaments I, Gütersloh 1974, 165.

Ja sagen zu Gott - Der Prophet Jeremia

Viele Menschen können heute — der gläubige Christ sollte sich darüber nicht täuschen — mit dem Wort Gott nichts Rechtes anfangen. Der Begriff bleibt ihnen blaß, ein lebendiges Wesen, gar eine Person erblicken sie dahinter nicht. Das mag verschiedene Ursachen haben. Eine ist sicher die, daß wir Gott zu sehr als ein ewiges, aus sich selbst existierendes Sein, als ein Etwas den Menschen angeboten haben. Gewiß ist es notwendig, die Weltüberlegenheit Gottes zu betonen und ihm mit aller Anstrengung des Geistes bis in die letzten Denkmöglichkeiten nachzuspüren. Aber zu einem bloßen, in der dünnen Luft hoher Philosophie schwebenden dünnen Begriff kann niemand eine lebendige Beziehung haben. Zu ihm sagt man: Es, nicht: Du. Ein solches Es existiert vielleicht irgendwo am Rande des menschlichen Lebenskreises, ein Du tritt gegenüber. Mit ihm muß ein Ich sich auseinandersetzen, zu ihm vermag ich in Gedanken und Sprache Verbindung aufzunehmen. Von einem Es distanziert sich's leicht. Von einem Du sich abzuwenden, verlangt eine Entscheidung. Anscheinend berufen sich viele moderne Atheisten gerne, auch unausgesprochen, auf dieses weit draußen befindliche Es, das so wenig greifbar ist, daß man von ihm nicht einmal sagt: Er.

Die „Gottlosen“ des AT — die Sprache des alten Israel hatte für sie im Gegensatz zu dem griechischen *θεοι* nicht einmal ein eigenes Wort — waren von anderer Art. Sie hatten nicht über eine Wesenheit Gott spekuliert und vermochten auch nicht, sich auf die Blässe und scheinbare Unwirklichkeit einer solchen Vorstellung hinauszureden. Und dennoch haben sie etwas mit jenen gemeinsam, die einfach von Gott abstrahieren. Sie leben, wie es jene tun, als existiere Gott nicht. Das AT nennt sie deswegen — und auch darin kommt sein Ja, das es insgesamt zu Gott spricht, zum Ausdruck — Toren und Narren. Es bezeichnet sie als Menschen, die nicht erkennen und nicht in die Tat umzusetzen verstehen, was wirklich lebensfördernd ist; sie sind nicht in echtem Sinn weise und klug. Oder ihr schuldhaftes Leben veranlaßt sie, so von Gott zu denken und zu reden, als gäbe es ihn nicht. In Wahrheit sind sie einfach treulos und abtrünnig geworden. Jeremia kennt dies; er sagt im Jahwewort: Ihr seid mir untreu geworden, Haus Israel — Spruch des Herrn. Und er wiederholt den Vorwurf: Sie sind mir ganz und gar untreu geworden, das Haus Israel und das Haus Juda (5, 11); gottlos also im Sinn von treulos. Der Prophet stimmt mit der Sicht des Psalms überein, der so urteilt: Die Toren sagen in ihrem Herzen: Es gibt keinen Gott. Sie handeln verwerflich und schnöde, da ist keiner, der Gutes tut. Der Herr blickt vom Himmel herab auf

die Menschen, ob noch ein Verständiger da ist, der Gott sucht. Alle sind sie abtrünnig und verdorben, keiner tut Gutes, auch nicht ein einziger. Haben denn all die Übeltäter keine Einsicht? Sie verschlingen mein Volk. Sie essen das Brot des Herrn, doch seinen Namen rufen sie nicht an (Ps 14, 1—4). Das sind die Gottlosen, wie das alte Israel sie sah. Sie leugnen das Dasein Gottes nicht; noch weniger bestreiten sie die Existenz einer Gottheit oder des Göttlichen überhaupt. Sie möchten nur nach eigenem Gutdünken und Wollen leben. So sagt der „gottlose“ Tor ja auch in oder mit seinem Herzen, dem Sitz seines Willens und seiner Entschlüsse: Es gibt keinen Gott. Ja sagen zu Gott in dem Verständnis, daß er überhaupt existiere, seine Existenz also bejahen, ist nicht das Problem. Das ist nicht die Frage, die die Menschen im alten Israel und in seiner Umwelt beschäftigt. Die Frage stellt sich ganz anders. Sie lautet, auf eine Grundform reduziert, etwa so: Ist der Gott, dem ich mich anvertrauen soll oder will, wirkend tätig, ist er wirksam, ist er also wirklich? Kann ich daher Ja zu ihm sagen?

1. *Gott gibt sich kund*

Jeremia ist unter den alttestamentlichen Propheten wohl der, der sich am meisten mit der soeben aufgeworfenen und präzisierten Frage befaßt hat. Sie hat seine Zeit und seine Mitmenschen sehr bewegt. Das mächtige assyrische Reich, das Israel zerstört und Juda in völlige Abhängigkeit gebracht hatte, neigte sich dem Untergang zu. Konnte es nicht jetzt ein Aufblühen und Wiedererstarken des großen Reiches geben, das David einst aus Israel und Juda gebaut hatte; waren Tage des Heiles in Sicht? Da fand man, offensichtlich gerade rechtzeitig, bei Arbeiten im Tempel das Gesetzbuch des Herrn. Damit waren König und Volk eindringlich auf Jahwe, den Gott Israels verwiesen. Auch Jeremia dürfte so geurteilt haben, seine Worte zeigen es. War nicht Jahwe es gewesen, der vor Zeiten den Heilsstand des Volkes, das nach ihm benannt war, ermöglicht und geschenkt hatte? Dieses Gesetzbuch — man nimmt sicher mit Recht an, daß es sich um den Kern des Deuteronomiums handelte — verwies nicht auf David. Es ging viel weiter zurück, in eine Epoche, in der Jahwe sich zum ersten Mal und grundlegend seinem Volk kundgetan hatte. Es brachte die Zeit des Auszugs, der Wüstenwanderung und der Landnahme wieder ins Gespräch. Damals hatte sich Jahwe durch die Tat kundgetan. Er hatte sein Volk — es bestand in dieser Stunde nur aus der kleinen Gemeinschaft, der Mose vorstand — aus der ägyptischen Knechtschaft befreit, am Schilfmeer vor seinen Feinden gerettet und in Sicherheit gebracht. Dieser Gott hatte sich als mächtig erwiesen, er war wirklich da; er verdiente den Namen Jahwe, das heißt er ist da, er erweist sich (als der mächtig Wirkende). So hatte er sich tatsächlich geoffenbart. Als die kleine Schar der Geretteten, die sich später, zum Teil schon auf dem Wege, endgültig aber erst in Kanaan in einem langsamen Wachstumsprozeß mit anderen Sippen und Stämmen zum Volk Israel verband, in der Wüste am Gottesberg ein wenig zur Ruhe

gekommen war, schloß sie sich ganz eng mit diesem Gott zusammen: Er sollte ihr Gott sein, und sie wollten sein Volk sein. Sie begriffen, daß ihr Gott ihnen den Besitz des fruchtbaren Landes, in dem bereits ihre Väter als Fremde geweilt hatten, verheißen hatte. Sie machten sich unter seinem Schutz und Beistand auf den Weg und erreichten ihr Ziel: ein Land, in dem Milch und Honig fließen, sagt das Dtn. Es ist für Jeremia bezeichnend, daß er hier anknüpft, als er seinen prophetischen Dienst beginnt: Das Wort des Herrn erging an mich. Auf, rufe Jerusalem laut ins Ohr! So spricht der Herr: Ich denke an deine Jugendtreue, an die Liebe deiner Brautzeit, wie du mir in der Wüste gefolgt bist, im Land ohne Saat. Heiliger Besitz war Israel dem Herrn, Erstlingsfrucht seiner Ernte. Wer davon aß, machte sich schuldig, Unheil kam über ihn — Spruch des Herrn (2, 1—3). Er weist seine Zuhörer hin auf den Herrn, der uns aus Ägypten heraufgeführt, der uns in der Wüste den Weg gewiesen hat, im Land der Steppen und Schluchten, im dünnen und düsteren Land, im Land, das keiner durchwandert und niemand bewohnt. Und er läßt Jahwe sagen: Ich habe euch dann in das Gartenland gebracht, um euch seine Früchte und Güter genießen zu lassen (2, 6).

Jahwe offenbarte sich in den heilvollen Taten, die er am Anfang der Geschichte seines Volkes vollbrachte. Er zeigte, was er wollte und welches Ziel er verfolgte. Er wollte das Beste für die Menschen. Sein Ziel war, daß sie dort weilten, wo sie glücklich sein könnten, und eine Lebensform fänden, die für sie zum Guten diene. Darum ließ er seinen Willen in Worte fassen und denen zukommen, die sich auf ihn verpflichtet hatten. Was in der Rettungstat beim Auszug aus Ägypten bereits grundgelegt war, wurde in ihnen ausgesagt. Sein Volk sollte ihm ganz allein gehören und niemand anderem dienen. Sie alle hatte er gerettet; darum waren sie vor ihm und untereinander gleich. Sie sollten zueinander wie Brüder sein. Dies ist die Grundlage und Begründung der sittlichen Forderung, die dieser Gott stellte. Zu Jeremias Zeit sah man klarer als früher, daß die Kundgabe des göttlichen Willens eng mit der Rettungstat Jahwes beim Auszug aus Ägypten zusammenhänge. Kurz danach in der Wüste, am Gottesberg muß sie Israel geoffenbart worden sein. Der Prophet weiß davon. In seiner großen Tempelrede werden die Worte überliefert, die auf den Dekalog hinweisen, der nach dem Dtn am Berg Gottes verkündet wurde: Wie? Stehlen, morden, ehebrechen, falsch schwören, dem Baal opfern... und dann kommt ihr und tretet vor mein Angesicht in diesem Haus, über dem mein Name ausgerufen ist, und sagt: Wir sind geborgen... Ist denn in euren Augen dieses Haus, über dem mein Name ausgerufen ist, eine Räuberhöhle geworden? (Jer 7, 9 f.).

Jeremia weiß ebenfalls, daß Jahwe nach den Ereignissen am Schilfmeer, in der Wüste und bei der Landnahme Israels nicht untätig und stumm geblieben ist. Er hat seinem Volk Könige, insonderheit die davidische Dynastie geschenkt; sie sollten Mittler des Heiles in seinem Auftrag sein. Er trug dafür Sorge, daß der Tempel gebaut werde, wo er mitten in Israel gegenwärtig sein wollte. Jahwe hat

sein Volk durch die Geschichte geleitet. Er hat auch immer wieder durch seine Boten Weisung erteilt und zum rechten Leben gemahnt. Jeremia bezieht sich in seinen Worten über den Tempel und gegen die Könige darauf, daß Jahwe mit ihnen seinem Volk helfen will. Israels Gott will sich durch sie offenbaren; sie sollten auf ihn, seine Leitung und Fürsorge hinweisen. Jeremia knüpft an die Botschaft Hoseas an und kennt wohl auch Jesaja, Amos und Micha. Mit Recht und sicherlich auch im Sinn Jeremias sagt darum einer, der seine Tempelrede später ergänzt hat: So spricht der Herr der Heere, der Gott Israels: . . . Von dem Tag an, da eure Väter aus Ägypten auszogen bis auf den heutigen Tag sandte ich zu euch immer wieder alle meine Knechte, die Propheten (7, 21. 25). In der Tat, Jahwe hatte sich geäußert; sein Volk mußte nicht im Dunkeln tappen, wenn es nach ihm fragte.

Aber war dieser Gott wirklich der große und gewaltige, der allein diesen Namen verdient, war er nicht doch nur auf dieses eine Volk und auf sein Land beschränkt? Lange vor Jeremia hatte Jahwe seinem Volk zu verstehen gegeben, daß er der Herr über Himmel und Erde sei. Als Israel im fruchtbaren Land ansässig geworden war, hatte sich Jahwe als der Gott erwiesen, der in den Früchten des Bodens seine Gaben schenkte, der sie aber auch vorenthalten konnte. Er gebot überlegen und fraglos über alle Kräfte der Natur. Auf der anderen Seite zeigte er auch, daß er Macht über die anderen Völker habe. Er besiegte seine Feinde. Aber er besaß ebenso die Möglichkeit, feindliche Heere zur Strafe herbeizuführen. Längst, schon seit über 100 Jahren war, besonders von Jesaja das Problem diskutiert und gelöst worden, ob Jahwe in den Niederlagen seines Volkes unterliege und im Untergang des Staates Israel mit untergehe. Mochten die anderen Völker so von ihren Göttern denken, für Jahwe galt dies nicht. Er war es ja gewesen — Amos hatte es vorher angekündigt —, der die Assyrier ins Land geholt hatte und der dann auch den Sieger wieder in seine Schranken wies.

Jeremia war von all dem überzeugt. „Jahwe hat die Welt erschaffen (27, 5) und ihr ihre Ordnungen gegeben (31, 36); daß Tag und Nacht wechseln (31, 35), daß das Meer seine unüberschreitbare Grenze hat (5, 22), daß die Vögel ihre Zeiten kennen (8, 7) ist sein Werk; er spendet Regen (5, 24; 14, 22) und hält ihn zurück, wenn er will (3, 5; 5, 21 ff.; 8, 18 ff.; 14, 1 ff.) . . . Auch alles Leben auf Erden verdankt Jahwe sein Dasein (32, 27, vgl. 38, 16), und alle Völker sind seine Söhne (3, 19). Als Schöpfer ist er der Herr der Welt und kann deshalb die Herrschaft über sie geben, wem er will (27, 5, vgl. 18, 7—10)¹.“ So wird im Jeremiabuch berichtet, daß der Prophet vor eine Gesandtschaft, die aus den Nachbarvölkern zum König Zidkija nach Jerusalem gekommen war, hintreten muß: Gib ihnen folgenden Auftrag an ihre Gebieter: So spricht der Herr der Heere, der Gott Israels: Sagt zu euren Gebietern: Ich bin es, der die Erde erschaffen hat samt den Menschen und

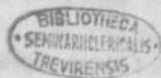
¹ W. RUDOLPH, Jeremia, HAT I/12, Tübingen 1958, X.

Tieren, die auf der Erde leben, durch meine gewaltige Kraft und meinen hoch-
erhobenen Arm, und ich gebe sie, wem ich will. Jetzt überliefern ich alle diese
Länder in die Hand meines Knechtes, des Königs Nebukadnezar von Babel;
selbst die Tiere des Feldes mache ich ihm dienstbar (27, 4 ff.). „Und dieser Gott,
der über Völkern und Ländern waltet, hat zugleich ein Auge auf den einzelnen
Menschen, was dieser bald mit Schrecken (7, 11 b; 16, 17; 23, 23 f.; 29, 23 b), bald
zu seinem Heile erfährt².“ Insofern er Schöpfer und Herr der Welt, des Men-
schen und aller Dinge ist, ist Jahwe nicht nur ein Gott aus der Nähe, sondern
auch ein Gott aus der Ferne (23, 23). So sehr er bei seinem Volk ist, so wenig
fehlen ihm Macht und unendliche Überlegenheit. Überall macht er sich erfahrbar
durch seine Tat, die die Menschen erleben, und durch sein Wort, das er ihnen
zukommen läßt.

2. *Der Mensch soll antworten*

Diese Kundgabe Gottes verlangt eine Reaktion. Der Mensch soll auf die gött-
liche Tat hin reagieren und auf das Gotteswort antworten. Nach biblischer Bot-
schaft, wie sie vor allem Jeremia vertritt, muß der Mensch nicht in den düsteren
unberechenbaren Raum eines schweigenden Geheimnisses hineinrufen. Er braucht
sich nicht an eine, letztlich doch nicht greifbare Vorstellung von etwas Göttlichem
zu wenden. Er hat nicht ein unendliches Wesen gegenüber, von dem er wegen des
unüberbrückbaren Abstandes doch nie Konkretes erfahren kann. Er ist auch nicht
darauf angewiesen, sich mit aller Schärfe seines Geistes und mit der ganzen Kraft
seiner Wünsche einen Gott auszudenken, der das in sich trägt, was er sich und
ihm gönnen möchte. Er hat es auch nicht nötig, sich einen urgewaltigen, stets
drohenden Schrecken aufzubauen und dann daran zu leiden, daß er nicht Ja zu
ihm sagen kann. Alle diese und andere denkbare Götter braucht der Mensch, der
auf die Bibel hört, nicht zu bejahen. Von ihm wird auch nicht verlangt, daß er zu
Gott, genommen in der ganz allgemeinen Bedeutung des Begriffs Ja sagt. Wir
sollten das auch niemand zumuten. Entweder wäre der Mensch damit überford-
ert oder sein Ja geriete in Gefahr, der Gleichgültigkeit zu verfallen, die der
Ablehnung gleichkommt. Natürlich ist das kein Urteil gegen die, die Gott suchen
und sich bereitmachen, von ihm angesprochen zu werden. Aber zeigt nicht
gerade unsere Zeit, daß viele, die den sich offenbarenden Gott nicht vernehmen
oder sein Wort nicht hören wollen, keine Beziehung zu Gott überhaupt und ganz
allgemein haben? Vielmehr verlangt die biblische Botschaft, Ja zu Jahwe, diesem
ganz bestimmten Gott, dem Vater unseres Herrn Jesus Christus zu sagen, nicht
mehr und nicht weniger. Darum, nicht um einen allgemeinen Gottesglauben ist es
ihr zu tun.

² W. RUDOLPH, a. a. O. X.



Jeremia ist dafür ein Zeuge. Seine ganze Verkündigung befaßt sich mit der Antwort Israels auf das Heilswirken seines Gottes. Das Volk Jahwes hätte aus der Geschichte, aus ihren Anfängen und ihrem Verlauf bis in die Gegenwart hinein, erkennen müssen, was Gott vorhatte, zumal er es noch eigens aussprach: Ich kenne meine Pläne, die ich für euch habe — Spruch des Herrn — Pläne des Heils und nicht des Unheils; denn ich will euch Hoffnung und Zukunft geben (29, 11). Aber diese Erkenntnis drang aufs ganze gesehen nicht durch. Jahwe sagt: Ich hatte gedacht: Ich will dich unter die Söhne aufnehmen und dir ein liebliches Land geben, das herrlichste Erbteil unter den Völkern. Ich dachte, du würdest mich Vater nennen und dich nicht abwenden von mir. Doch wie eine Frau ihres Freundes wegen treulos wird, so seid auch ihr mir treulos geworden, Haus Israel (3, 19 f.). Die Antwort, die Jahwe, nach allem, was er getan hat, erwarten könnte, wird verweigert. So macht Gott in der schon erwähnten Tempelrede des Propheten den Vorwurf: Als ich immer wieder zu euch redete, habt ihr nicht gehört, als ich euch rief, habt ihr nicht geantwortet (7, 13).

Diese Verweigerung hat verschiedene Aspekte; sie kann in unterschiedlichem Maß geschehen, total oder partiell. Da sind auch um die Wende vom 7. zum 6. Jahrhundert in Jerusalem und Juda „Menschen, die ohne jede Achtung vor Gott und sittlichen Werten sich rücksichtslos durch Betrug und Gewalt bereichern“³. Sie vergessen Gott, verachten und reizen ihn, handeln, als gäbe es ihn nicht, als sähe und täte er nichts. Sie meinen, es bringe keinen Nutzen, Gott zu dienen⁴. Sie kümmern sich nicht um Jahwe. So spricht der Herr: Stellt euch auf die Wege und haltet Ausschau, fragt nach den Pfaden der Vorzeit, fragt, wo der Weg zum Guten liegt; diesen geht, so werdet ihr Ruhe finden für eure Seele! Sie aber sagten: Wir gehen nicht. Auch habe ich Wächter für euch aufgestellt: Achtet auf den Schall der Trompete! Sie aber sagten: Wir achten nicht darauf (6, 16 f.). Darum klagt der Prophet: Zu wem soll ich reden und wer wird mich hören, wenn ich mahne? Ihr Ohr ist ja unbeschnitten, sie können nichts vernehmen. Das Wort des Herrn dient ihnen zum Spott, es gefällt ihnen nicht (6, 10). So geschieht es denn, daß sie gar nicht mehr antworten können, weil das Wort und auch die Selbstmitteilung Gottes durch sein Wirken bei ihnen nicht mehr ankommt. Deshalb befiehlt Jahwe seinem Propheten: Sag ihnen also: Dies ist das Volk, das nicht auf die Stimme des Herrn, seines Gottes hörte und sich nicht erziehen ließ. Die Treue ist dahin, aus ihrem Mund verschwunden (7, 28).

Im praktischen Leben sieht es dann oft so aus, daß die Verweigerung Jahwe gegenüber sich gegen die Mitmenschen richtet: Fremde werden unterdrückt, die Schwachen ausgebeutet, und man schreckt auch vor schlimmer Gewalttat nicht zurück (vgl. Jer 7, 6). Oder ist der umgekehrte Weg nicht vielmehr der normale

³ B. GEMSER, Sprüche Salomos, Tübingen 1963, 31.

⁴ Vgl. P. VAN IMSCHOOT, Art. Gottlosigkeit, in: BL² 637 f.

Verlauf: Weil man sich auf diese schändliche Weise zu seinem eigenen Vorteil durchsetzen will, kann man zu einem Gott nicht Ja sagen, der sich der Bedrängten und Unterdrückten annimmt und sie mit seinem Gebot schützen möchte.

Oder man bejaht nur einen Teilaspekt göttlicher Gaben und vergöttlicht sie, etwa das Gedeihen und den Fortschritt, damals Baal genannt. Man wählt eben aus. Den ganzen Gott, den, der auch Forderungen stellt, nicht zu seinem Vorteil, sondern für die, denen er sich zugewendet hat — diesen Gott will man nicht haben. Jeremia kämpft mit aller Kraft seines Wortes und seiner Persönlichkeit gegen die Verehrung des Baal. Es wäre viel erreicht, wenn das Volk zur Einsicht käme und spräche: Der Baal fraß seit unserer Jugend alles, was unsere Väter erwarben, ihre Schafe und Rinder, ihre Söhne und Töchter (3, 24). Ebenso ist es mit dem Streben nach Weltgeltung, die Israel in anderen, scheinbar mächtigeren Göttern garantiert sehen mochte. Es ist sinnlos, solchen Göttern nachzulaufen; denn sie nützen nichts; sie vermögen nicht zu geben, was man von ihnen erhofft. Was nützt es dir jetzt, sagt der Prophet, nach Ägypten zu laufen, um Nilwasser zu trinken, oder nach Assur zu laufen, um Eufratwasser zu trinken. Dein böses Tun straft dich, deine Abtrünnigkeit klagt dich an. So erkenne doch und sieh ein, wie schlimm und bitter es ist, den Herrn, deinen Gott zu verlassen und keine Furcht vor mir zu haben — Spruch Gottes, des Herrn der Heere.

In Wirklichkeit ist ein derartiges Treiben nichts anderes, als auf Menschen zu bauen und von ihnen das Heil zu erwarten. Das war allemal verkehrt. Sie können nicht an Gottes Stelle treten und seinen Platz ausfüllen; sie zu bejahen, liegt auf einer ganz anderen Ebene als das Ja zu Gott. Diese Erkenntnis war den Weisen des Alten Bundes geläufig; die Psalmen sprechen wiederholt davon. Sie ist dem Propheten nicht unbekannt, der spricht: So hat der Herr gesprochen: Der Weise rühme sich nicht seiner Weisheit, der Starke rühme sich nicht seiner Stärke, der Reiche rühme sich nicht seines Reichtums! Nein, wer sich rühmt, rühme sich dessen, daß er Einsicht hat und mich erkennt, daß er weiß: Ich, der Herr, bin es, der auf der Erde Gnade, Recht und Gerechtigkeit wirkt (9, 22 f.). In diesem Sinn hat ein späterer Interpret in das Jeremiabuch geschrieben und dabei an Ps 1 gedacht, an jene bekannte Gegenüberstellung des Gerechten und des Frevlers: Verflucht der Mann, der auf Menschen vertraut, auf schwaches Fleisch sich stützt und dessen Herz sich abwendet vom Herrn. Er gleicht einem kahlen Strauch in der Steppe, der nie sieht, daß Regen kommt; er muß auf dürrem Wüstenboden bleiben, im Salztal, wo niemand wohnt. Gesegnet der Mann, der auf den Herrn vertraut und dessen Hoffnung der Herr ist. Er gleicht einem Baum, der am Wasser gepflanzt ist und am Bach seine Wurzeln ausstreckt: Er hat nichts zu fürchten, wenn Hitze kommt; sein Laub bleibt grün; auch im trockenen Jahr ist er ohne Sorge und hört nicht auf, Früchte zu tragen (17, 5—8). Das hört sich gut an und klingt einleuchtend. Aber ist es so einfach, das vertrauende Ja zu Gott zu sprechen, ohne Seitenblick und ohne Zweifel?

3. *Jeremias Erfahrung*

Aus den Worten des Propheten wird ersichtlich, daß ihm dieses Problem bewußt war. Er dachte nach, warum den Menschen das Ja zu Jahwe so schwer falle oder überhaupt nicht gelinge. Er erkannte, daß der Grund in ihrem Inneren, in ihrer Personmitte liegen müsse. Hier fallen doch letzten Endes die Entscheidungen; hier werden sie festgehalten und durchgestanden. Es konnte nicht anders sein: Dieses Volk hat ein störrisches, trotziges Herz. Sie wichen vom Weg ab und gingen davon. Sie sagten nicht bei sich selbst: Laßt uns den Herrn fürchten, unseren Gott (5, 23 f.). Diese Herzenshärte ist so groß, daß Jeremia seinen Zuhörern den Vorwurf macht: Kann denn ein Mohr seine Haut ändern oder ein Panther seine Flecken? Dann vermögt auch ihr gut zu handeln, die ihr gewöhnt seid, das Böse zu tun (13, 23). Es kann eine Haltung eintreten, die sich nur sehr schwer noch ändern läßt, in der die Hinwendung zum göttlichen Willen, der sich in seinen Forderungen manifestiert, und damit zu Gott, schier unmöglich wird. Dann richtet sich die Hoffnung darauf, daß der Herr selber die Menschen wieder anspricht und ihnen die Antwort möglich macht. Er öffne das Verständnis und bewege das Wollen, damit das verhärtete Herz sich ihm wieder zuwende. Jeremia hat darum gerungen, auch in der Fürbitte, die er für das Volk vor Jahwe brachte.

Ist es so einfach, Ja zu Gott zu sagen? Der Prophet machte noch eine andere, sehr persönliche Erfahrung. Man möchte meinen, Jeremia müsse diese Frage für sich selber rundweg bejahen. Ein Prophet ist doch von Jahwe berufen; er empfängt sein Wort und ist seinem Gott also immer nahe. So hat Jesaja mit ungebrochener Bereitschaft seinen Dienst getan: Hier bin ich, sende mich (Jes 6, 8). Und Micha darf sich mit kraftvollen Worten rühmen: Ich aber, ich bin voller Kraft, ich bin erfüllt vom Geist des Herrn, voll Eifer für das Recht und voll Mut, Jakob seine Vergehen vorzuhalten und Israel seine Sünden (Mi 3, 8). Einem solchen Propheten, der in dieser Zuversicht seinen Auftrag ausführt, kann es nicht schwerfallen, sich zu seinem Gott zu bekennen.

Jeremias Berufserfahrung war anders. Gewiß wußte er sich von Jahwe berufen und sogar von seiner Geburt an zu seiner Aufgabe auserwählt. Er las sicher auch an den unvergessenen Gestalten der Gottesboten vergangener Zeit ab, was es Großes war, vom Herrn gesendet zu sein und in seinem Namen zu sprechen. Er sagt zu seinem Gott: Kamen Worte von dir, so verschlang ich sie; dein Wort war mir Glück und Herzensfreude; denn dein Name ist über mir ausgerufen, Herr, Gott der Heere (15, 16). Aber sein empfindsames Wesen, mit dem er sich anfangs gegen seine Berufung gesträubt hatte, ließ ihn die ganze Last spüren, die Jahwe mit seinem Auftrag auf ihn gelegt hatte. Er brachte ihn in eine schier nicht auszuhaltende Einsamkeit: Ich sitze nicht heiter im Kreis der Fröhlichen, von deiner Hand gepackt sitze ich einsam; denn du hast mich mit Ingrimms erfüllt (15, 17). Ohne Familie und ohne Freunde muß er leben. Das wäre wohl zu ertragen, wenn

er das gute Wort Jahwes auszusagen hätte, das alle gerne hören. So aber hat ihn der Herr für die Verkündigung des Unheils bestimmt, das er seinem Volk androhen mußte. Darin und darüber hinaus mußte er ein unbequemer Mahner sein, der unnachgiebig Forderungen stellte. All dies ließ ihn mehr und mehr vereinsamen. Man hatte nur Spott für diesen düsteren Unheilspropheten, gab es doch auch andere, die ganz anders redeten und eine nur heilvolle Zukunft ankündigten. Jeremia hat darüber mit seinem Gott gesprochen. Er aber antwortete nur mit dem Hinweis, daß sein Prophet noch größere Schwierigkeiten bestehen müsse. Jeremia gab sich damit nicht zufrieden. Zu sehr war er mit seiner ganzen Persönlichkeit von seiner Aufgabe betroffen. Seine Bitten an Jahwe werden intensiver und deutlicher. Er erinnert an seinen untadeligen Dienst, auch daran, daß er sogar für seine Verfolger bei seinem Herrn eingetreten ist: Du weißt es Herr, denk an mich und nimm dich meiner an... Bedenke, daß ich deinetwillen Schmach erleide (15, 15). Er möchte endlich von diesem seinem Leiden befreit werden; er bittet um Rettung vor seinen Feinden, um ihre Bestrafung. Jahwe antwortet dem Sinn nach nur, daß er ihm diese Bedrängnis zumuten müsse; denn es gehe doch um die Rettung seines Volkes. Und zum eindringlichen Mahner habe er ihn ausersehen; er dürfe und müsse als Mund Jahwes fungieren.

Jeremia aber sah sich dadurch noch mehr bedrängt und bedroht. Er redete aufs Neue mit seinem Gott. „Wenn man der Abfolge dieser Texte entlang geht — und die nächste Annahme ist doch die, daß sie biographisch zu verstehen ist —, so steht der Leser vor dem beklemmenden Eindruck, daß das Dunkel wächst und sich von Mal zu Mal tiefer in den Propheten hineinfrißt. Es ist wohl kein Zufall, daß die letzten beiden Texte dieser Art zugleich auch den äußersten Grad der Verzweiflung bezeichnen, in die sich Jeremia hinausgestoßen sah. Die Gebetsprache Israels, sonderlich die der Klagegebete, war im Anreden Gottes nicht gerade ängstlich, sie scheute auch vor ganz verwegenen Formulierungen nicht zurück. Aber hier hat Jeremia den Bereich dieser Aussagen... weit hinter sich gelassen⁵.“

Jeremia verflucht den Tag seiner Geburt und damit seine ganze Existenz (15, 10; 20, 15—18); denn er weiß nun, daß er seinem Auftrag nicht entfliehen kann, und meint, diese Belastung nicht länger ertragen zu können: Ja, sooft ich rede, muß ich schreien, „Gewalt und Bedrückung“ muß ich rufen. Denn das Wort des Herrn bringt mir nur Spott und Hohn den ganzen Tag. Sagte ich aber: „Ich will nicht mehr an ihn denken und nicht mehr in seinem Namen sprechen“, so war es mir, als brenne in meinem Herzen Feuer, eingeschlossen in meinem Innern. Ich quälte mich, es auszuhalten, und konnte nicht (20, 8 f.). Und dann kommt es zur Anklage gegen Gott: Du hast mich betört, o Herr, und ich ließ mich betören, du hast mich gepackt und überwältigt (20, 7). Jeremia wirft Gott vor, er habe

⁵ G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments II*, München 1960, 215.

seine Einfalt ausgenützt und seine Unerfahrenheit mißbraucht. Das Ergebnis sei ein verlorenes Leben. Man könne sich also doch nicht auf ihn verlassen: Wie ein versiegender Bach bist du mir geworden, ein unzuverlässiges Wasser (15, 18). Wenn man in Not ist und Hilfe zum Überleben bräuchte, findet man sie nicht.

Worte schrecklicher Verzweiflung werden hier gesprochen, vorgebracht von einem, der zweifellos mit Gott verbunden war. Man muß diese Äußerungen einmal durchdenken, um zu verspüren, was auch für einen gläubigen Menschen das Ja zu Gott bedeuten kann, nämlich dann, wenn er sich gerade von ihm verlassen sieht. Sie sollten ernst genommen und nicht mit dem Hinweis abgeschwächt werden, daß dann wohl doch am Ende alles gut wurde.

4. *Jeremias Antwort*

Jahwe hat auf die Worte schrecklicher Verzweiflung und Anklage, soweit wir dies dem Prophetenbuch entnehmen können, allem Anschein nach nicht reagiert. Er hat auch jetzt nichts von seinem Auftrag und von seiner Forderung zurückgenommen. Er ließ seinen Boten ins Dunkel hineingehen. Aber auch seine Zusage stand noch: Ich mache dich für dieses Volk zur eernen Mauer. Mögen sie dich bekämpfen, sie werden dich nicht bezwingen; denn ich bin mit dir, um dir zu helfen und dich zu retten (15, 20). Dieses Wort widerrief der Herr nicht. Er hatte es in der Auseinandersetzung mit seinem Propheten sogar noch einmal bekräftigt. Wie es mit dem Verhältnis Jeremias zu Jahwe weiterging, erfahren wir, in einer klaren Äußerung wenigstens, nicht. Aber er hat — das ist sicher — seinen Auftrag weiterhin ausgeführt. Noch in Ägypten, wohin ihn die Judäer verschleppten, die nach der Zerstörung Jerusalems und der Ermordung des Statthalters Gedalja aus Furcht vor den Babyloniern flohen, verkündete er Jahwes Wort. Vielleicht hat ihn das Eintreffen der Unheilsbotschaft, die man zuerst verlachte, in der treuen Ausführung seines Auftrags bestärkt. Die Ereignisse zeigten ihm, daß Gott hinter dem Wort stand, das er verkündete. Dieses Wissen mag ihm geholfen haben, endlich doch Ja zu dem zu sagen, was er tragen und erleiden mußte.

Aber bereits während seiner Auseinandersetzung mit Jahwe wurde ihm gesagt, was zu tun sei, um mit Gott ins rechte Verhältnis zu kommen. Der Herr sprach: Wenn du umkehrst, lasse ich dich umkehren, dann darfst du wieder vor mir stehen. Redest du Edles und nicht Gemeines, darfst du mir wieder als Mund dienen (15, 19). Der Prophet hat sich schuldig gemacht; das sagt ihm Jahwe hier. Es bleibt ihm keine andere Wahl, als den Gott, den er nicht versteht und dessen Handeln er gerne anders haben möchte, zu bejahen. Denn Jahwe ist die Quelle lebendigen Wassers, er allein. Ohne ihn ist ein Leben nicht möglich. Dies hatte Jeremia dem Volk gesagt. Nun muß er es auf sich selbst anwenden. Aber die Möglichkeit der Umkehr steht offen. Gott gewährt sie und läßt seinen Boten

zurückkehren in das ursprüngliche enge Verhältnis zu ihm. Wir dürfen sicher sein, daß Jeremia diese Chance genutzt hat. Wie hätte er später sonst all die Leiden und Mißhandlungen, die ihm angetan wurden, ertragen. Man sperrte ihn in den Block und warf ihn schließlich in eine verschlammte Zisterne, wo er umgekommen wäre, hätte nicht der Herr das Herz eines Kuschiters bewegt, so daß er den Propheten rettete.

Und wie steht es mit dem Ja des Volkes zu seinem Gott? Auch hier gibt es eine Lösung, und es ist keine andere als die, die dem Propheten selbst gezeigt wurde. Sie wird fast mit den gleichen Worten eröffnet: Wenn du umkehren willst, Israel — Spruch des Herrn — darfst du zu mir zurückkehren; wenn du deine Greuel entfernst, brauchst du vor mir nicht zu fliehen (4, 1). Vielleicht ist doch Hoffnung und Einsicht. Jeremia möchte es wünschen: Horch, man hört auf den Höhen das Weinen und Flehen der Söhne Israels, weil sie krumme Wege gegangen sind und den Herrn, ihren Gott, vergessen haben. Kehrt um, ihr abtrünnigen Söhne, ich will eure Abtrünnigkeit heilen. — Da sind wir, wir kommen zu dir; denn du bist der Herr, unser Gott (3, 21 f.). Aus all dem ergibt sich, daß Gott selber bei seinem Ja zu den Menschen bleibt. Das ist die Voraussetzung dafür, daß das Ja der Menschen zu ihm trotz Verirrung und zeitweiser Verneinung dennoch gelingt.

Gott ist bereit, Hilfe dafür zu geben. Jeremia weiß aus eigener Erfahrung, daß es ohne sie nicht geht. Jahwe wird das Herz der Menschen wandeln und einen neuen Bund mit ihnen schließen. Keiner wird mehr den anderen belehren, und man wird nicht mehr zueinander sagen: Erkennt den Herrn, sondern alle, groß und klein, werden mich erkennen — Spruch des Herrn. Denn ich verzeihe ihre Schuld und an ihre Sünde denke ich nicht mehr (31, 34).

Jeremia ist fest davon überzeugt, daß den Menschen nur dann Leben und Glück zuteil wird, wenn sie mit aller Konsequenz Ja sagen zu Gott, dem Herrn. Er würde dies nicht immer wieder und mit jeweils anderen Worten sagen, hätte er es nicht selbst erlebt und nicht auch bis an den Rand der eigenen Existenz durchgestanden, was diese menschliche Antwort oft so schwer macht. Darum darf jeder seinen Worten und seiner Weisung Vertrauen entgegenbringen. Er weiß, was er sagt; sein Wort wurde im Feuer der Bewährung bei ihm selbst erprobt. Was er Israel verkündet, sagt er allen: Aus der Ferne ist der Herr seinem Volk erschienen: Mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt; darum habe ich dir so lange die Treue bewahrt (31, 3).

Vielleicht aber bedarf es jemand, der vorangeht und es unternimmt auch im Letzten und Schwersten das Ja zu sprechen. Jeremianische Weissagung sieht in der Ferne einen Gesalbten des Herrn, von dem Gott sagt: Ihn will ich mir nahen lassen, daß er vor mich trete; denn wer wagte sonst sein Leben daran, mir zu nahen? (30, 21). Entscheidend ist, „daß der Gesalbte sein Leben aufs Spiel setzt

und damit aufs Persönlichste den Zugang zu Gott offenhält. Wer ist es, der sein Herz verpfändet, mir zu nahen? Das ist wohl eine der schwersten Fragen, die jemals im alten Israel gestellt wurden, und welches Wissens um Gott und den Menschen bedurfte es, bis sie überhaupt gestellt werden konnte⁶. Noch war er, der die Antwort war, in weiter Ferne. Er sprach sein Ja zum Willen des Vaters ohne Widerstand und Verzweiflung mit göttlicher Zuversicht — ein Anruf an alle, für die er sich bis zuletzt, mehr als je ein Prophet eingesetzt hat: Jesus, unser Herr.

⁶ G. VON RAD, a. a. O. 232.

Die historische Rückfrage nach den Wundern Jesu*

Das Erscheinen des ersten Teils des Kommentars von Rudolf Pesch zum Markusevangelium¹ hatte ich zum Anlaß genommen, einige grundsätzliche Bedenken gegenüber der Methode zu formulieren, in der heute fast allgemein die Rückfrage nach dem historischen Jesus unternommen wird². Im Nachwort zu seinem Markuskommentar³ hat R. Pesch dazu Stellung genommen. Ich möchte Position und Gegenposition zunächst kurz skizzieren und dann versuchen, unter der besonderen Thematik der Rückfrage nach den Wundern Jesu die Diskussion ein Stück weiterzuführen.

I

Rückfragen nach Jesus

Im Unterschied zu der „alten Frage nach dem historischen Jesus“, die den wahren Jesus der Geschichte *trotz* und *gegen* die Tradition der Kirche zu ermitteln strebte⁴, könnte man die seit der Mitte dieses Jahrhunderts neu entfachte Frage⁵ als eine Suche nach dem historischen Jesus zwar am Leitfaden der Geschichte der frühkirchlichen Tradition, aber immer noch hinter diese zurück charakterisieren. Diese neue Perspektive kommt recht gut in der Wertschätzung zum Ausdruck, die R. Pesch dem Markusevangelium zuteil werden läßt: „Heutiger Theologie ist das Werk des Markus deshalb besonders kostbar, weil es Traditionen ältester Herkunft verwahrt und in vielfacher Hinsicht das Wirken wie das Wort Jesu selbst noch spiegelt⁶.“ Auch die Exegeten, die vielleicht nicht

* Überarbeitete Fassung eines Gastvortrags an der Universität Frankfurt am 14. Juni 1979.

¹ Das Markusevangelium, I. Teil, Einleitung und Kommentar zu Kap. 1, 1—8, 26, Freiburg—Basel—Wien 1976.

² Christologische Brennpunkte, Essen 1977, Abschnitt A: Rückfragen nach Jesus.

³ Das Markusevangelium, II. Teil, Kommentar zu Kap. 8, 27—16, 20, Freiburg—Basel—Wien 1977, S. 560—567.

⁴ Vgl. A. SCHWEITZER, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Nachdruck Hamburg (Siebenstern TB) 1972, S. 47: „Die geschichtliche Erforschung des Lebens Jesu... suchte den Jesus der Geschichte als Helfer im Befreiungskampf vom Dogma.“

⁵ Vgl. den englischen Titel von J. M. ROBINSON, A New Quest of the Historical Jesus, London 1959 (Dts.: Kerygma und historischer Jesus, Zürich 1960).

⁶ Das Markusevangelium, I. Teil, S. 63.

in allem Peschs Interpretation des Markusevangeliums folgen, werden ihm in großer Mehrheit doch hinsichtlich des hier implizierten Verständnisses der historischen Rückfrage beistimmen: die Suche nach dem historischen Jesus führt über die Frage nach den ältesten Traditionen, die dem Neuen Testament zugrunde liegen.

Meine Bedenken richten sich vor allem auf die hier grundlegende methodische Voraussetzung, daß man in je größere Nähe zu dem historischen Jesus kommt, je älter die Traditionen sind, die sich ermitteln bzw. rekonstruieren lassen. Ich gehe demgegenüber von der Annahme aus, daß die Nähe zum historischen Jesus in erster Linie von der Aufnahmefähigkeit des jeweiligen Zeugen für den unerhörten Anspruch abhängt, der von Jesus ausgeht. Die Frage nach dem in diesem Sinn qualifizierten Zeugnis hat eine wesentlich andere Richtung als die Suche nach der chronologisch frühesten Überlieferungsschicht.

Bei Rudolf Bultmann findet sich ein aufschlußreiches Beispiel für das angesprochene Problem:

„Der liebende Blick in ein geliebtes und liebendes Auge ist grundsätzlich verschieden von dem objektivierenden Blick, mit dem ein Augenarzt das Auge eines von ihm zu behandelnden Menschen beobachtet. Aber wenn der Augenarzt selbst der Liebende ist, der das erkrankte Auge zu behandeln hat, so stehen die beiden Sehweisen in einem dialektischen Verhältnis; gerade in seiner Liebe muß er objektivierend das Auge des anderen in den Blick fassen⁷.“

Bultmann will an der zitierten Stelle das dialektische Verhältnis von Glauben und Weltlichkeit veranschaulichen. Das Beispiel läßt sich aber auch auf den von ihm markierten Gegensatz zwischen historischem und geschichtlichem Erkennen anwenden. In der objektivierenden Frage nach dem historischen Jesus unterscheidet sich der christliche Historiker nicht von Historikern anderer Couleur. Entscheidend für die den Glauben tragende Wahrheit ist hingegen allein der liebende Blick des Christen auf das, was seine Quellen ihm verkündigen wollen.

Das zentrale Problem scheint mir damit — bei Bultmann wie bei seinen Kontrahenten im Lager der „neuen Suche nach dem historischen Jesus“ — allerdings ausgeklammert oder sogar verstellt: Wenn wir Christen nach dem historischen Jesus rückfragen, so fragen wir vor allem nach der Mitte seines Wirkens und seiner Person, die sich nicht dem objektivierend-neutralen Blick, sondern nur dem liebend-engagierten Auge erschließt. Ist dieses Erfragte — das wahrhaft Neue und Umstürzende an Jesus — aber nicht auch eine Sache des Historikers?

⁷ Der Gottesgedanke und der moderne Mensch, in: Diskussion zu Bischof Robinsons „Gott ist anders“, München 1964, S. 113.

Die entscheidende Frage lautet hier nicht, ob der Augenarzt auch das Augenleiden eines geliebten Menschen sachgemäß als Arzt beurteilen kann, sondern ob er ein ihn betreffendes Ereignis von Liebe deswegen als wirkliches Geschehen zu beurteilen ablehnen muß, weil es nicht in die Koordinaten objektivierender Neutralität fällt, sondern nur dem sich engagierenden Blick offen ist. Je mehr es um eine solche geschichtlich ergangene Realität geht, die sich dem neutral bleibenden Beobachter entzieht und nur dem Blick eröffnet, der sich vorbehaltlos von ihr mitreißen läßt, wird die Frage nach einer Methode drängend, die die Grenzen der historischen Wissenschaft, wie sie sich allgemein versteht, sprengt. Diese Frage darf dennoch nicht unterdrückt werden, will der Historiker nicht die vielleicht entscheidendsten Ereignisse der Geschichte, die trotz ihrer Bedeutung am wenigsten objektivierbar sind, aus seiner Perspektive ausblenden.

Die größere Nähe zu einem Geschichtsereignis dieser Art ergibt sich über den Rückgang nicht vornehmlich auf die *frühesten* Überlieferungsschichten, sondern auf die Traditionen, die die größte Sensibilität für solches Geschehen aufweisen. In dem Maße, wie nach einem theologisch relevanten Ereignis gefragt wird, muß also nach der entsprechenden theologischen Sensibilität gefragt werden. Diese braucht sich nicht unbedingt in den frühesten Überlieferungsschichten, soweit sie aus den uns überkommenen Texten erschließbar sind, niedergeschlagen zu haben. Sie könnte auch auf einer späteren Stufe, etwa in der redaktionellen Arbeit eines Evangelisten an dem ihm verfügbaren Überlieferungsmaterial, zum Ausdruck kommen.

In diesem Sinn habe ich mit dem Blick auf das Markusevangelium in „Christologische Brennpunkte“ die Frage gestellt:

„... liegt der eigentliche Fundus unseres historischen Wissens über Jesus dort, wo die neutestamentlichen Zeugen zuerst Verkündigtes möglichst wort-, ja selbst nur sinngetreu weiterreichen? Dies mag im allgemeinen zutreffen, insofern christlicher Theologie der Wille zur genauen Weitergabe des von Jesus Erfahrenen notwendig innewohnt. Wenn aber beim Zeugnis für Jesus Verirrungen auch auf frühester Stufe nicht auszuschließen sind, ist es dann historisch undenkbar, daß die größere historische Wahrheit über Jesus auch einmal dort gefunden werden kann, wo ältere Traditionen nicht einfach möglichst unverändert weitergetragen, sondern gerade umgebogen, d. h. auf den Kern der Sache Jesu zurechtgerückt worden sind?⁸“

Im Nachwort zu seinem Markuskommentar greift R. Pesch diese Frage auf. Zunächst setzt er sich mit aller wünschenswerten Klarheit von der heute — besonders bei Hans Küng — zu beobachtenden Neigung ab, „historisch-überliefe-

⁸ A. a. O., S. 63.

rungsgeschichtlich Früheres und Älteres gegen Späteres und Jüngerer (nicht nur historisch abzusetzen, sondern vielmehr) *theologisch* auszuspielen⁹. Die „späteren Evangelisten (können) nicht deswegen weniger als authentische Zeugen Jesu angesehen werden . . . , weil sie *Fakten* seiner Geschichte in ihrer Evangelienredaktion entstellen, insofern sie in solcher Ent-stellung den Blick auf die Sache Jesu, die den Glauben engagiert, gerade erneut freisetzen¹⁰. Bei dieser Freisetzung des Blicks auf die Sache Jesu sei aber „die Unterscheidung von den Glauben engagierender geschichtlich-authentischer Jesusmitteilung und historischer Überlieferung, welche diese mit-konstituiert, unabdingbar¹¹. An diesem Punkt möchte ich nun noch einmal kritisch nachfragen. Ich würde zunächst die redaktionelle Arbeit der Evangelisten vorsichtiger als Arbeit an *Fakten der frühchristlichen Überlieferung* charakterisieren, die nicht notwendig eine Bearbeitung der *Fakten der Geschichte Jesu* selbst impliziert. Auf von uns nicht mehr nachprüfbaren Wegen können die Evangelisten ja eine für die Sache Jesu sensiblere Tradition aufgreifen, als die von ihnen kritisch bearbeitete Überlieferung darstellt, und könnten sie so die Fakten der Geschichte Jesu adäquater wiedergeben, gerade indem sie Änderungen an den Fakten eines bestimmten Strangs frühchristlicher Überlieferung anbringen.

Warum aber ist „die Unterscheidung von den Glauben engagierender geschichtlich-authentischer Jesusmitteilung und historischer Überlieferung, welche diese mit-konstituiert, unabdingbar“? Die Unterscheidung zweier Arbeitsmethoden erscheint mir durchaus sinnvoll und notwendig. Erstens läßt sich über das allgemein akzeptierte Instrumentarium einer im wesentlichen „archäologisch“ vorgehenden historischen Wissenschaft die Frage nach den frühesten Überlieferungsschichten durchführen und sind auf diesem neutral-objektiven Wege auch solche Fakten des Lebens Jesu erschließbar, für deren Erkenntnis ein besonderes existentielles Engagement nicht notwendige Voraussetzung ist. Zweitens tastet sich die Frage nach den „theologisch sensibelsten“ Zeugnissen für die „Sache Jesu“ auf die Mitte seines Lebens und Wirkens vor, die dem objektivierend-neutralen Blick nicht zugänglich ist. Maßstab dieser Rückfrage wird letztlich — bei aller Problematik im Detail — der Kanon der neutestamentlichen Schriften sein müssen, verstanden als die verbindliche Auskunft der von Jesus am nachhaltigsten Betroffenen darüber, welche unter den vielen Zeugnissen über Jesus als seiner Wirklichkeit adäquat anzusehen sind. Dieser Kanon verweist auf die Theologie der Autoren des Neuen Testaments; er erklärt aber nicht alle Überlieferungssstoffe für verbindlich, von denen die redaktionelle Arbeit dieser Autoren ausgegangen ist.

⁹ Das Markusevangelium, II. Teil, S. 564.

¹⁰ A. a. O., S. 563.

¹¹ Ebd.

Wenn nun auf diesem zweiten Wege „geschichtlich-authentische Jesusmitteilung“ erreichbar ist, warum dieser das Prädikat „historisch“ versagen? Dies legt sich vielleicht aus terminologischen Gründen nahe, damit keine Konfusion zwischen den beiden methodisch verschieden ausgerichteten Rückfragen nach dem wahren Jesus der Geschichte entsteht. Andererseits scheint mir aber die Qualifikation „nicht historisch“ nach allgemeinem Sprachgebrauch nicht zunächst eine Methodenaussage, sondern ein negatives Urteil über ein in Frage stehendes Geschehen der Geschichte zu implizieren, hier also das Urteil, daß eine bestimmte Mitteilung über Jesus geschichtlich nicht authentisch ist.

Dieser in seiner Kürze leider etwas abstrakt ausgefallene Rückblick auf die Diskussion mit R. Pesch soll nun am Beispiel der Wunderfrage konkretisiert und die Diskussion selbst damit ein wenig weitergeführt werden.

II

Rückfragen nach den Wundern Jesu

Den heutigen Stand der historischen Rückfrage nach den Wundern Jesu kann man etwa folgendermaßen skizzieren: Innerhalb der vom Exegeten rekonstruierten Wundertradition (zwischen dem historischen Jesus und den vier Evangelien) werden im wesentlichen drei Ebenen unterschieden. Zu einer ersten Ebene, *W I*, wären jene, in die früheste Zeit zurückreichenden Wunderberichte zu rechnen, die — obzwar weitgehend nach den damals allgemein vertrauten Erzählmustern geformt — nach Ansicht der Mehrzahl der Forscher im Kern auf wirkliche Wunderhandlungen des historischen Jesus zurückgehen. Hierunter fallen vor allem Exorzismen und zumindest einige der berichteten Heilungen.

Auf einer zweiten Ebene, *W II*, wären solche Wundergeschichten anzusetzen, die offenbar spätere Gemeindebildungen sind, insofern sie etwa eine schon fortgeschrittene christologische Reflexion oder eine zur Zeit des Auftretens Jesu noch nicht gegebene pastorale Situation der jungen Kirche erkennen lassen. Hierzu zählt man weitgehend z. B. die Berichte über die Speisungswunder, die Totenerweckungen, die Stillung des Sturms und den Seewandel Jesu, da hinter solchen Erzählungen offensichtlich die Intention steht, Jesu Hoheit im Vergleich mit Gestalten des Alten Testaments und schließlich mit Jahwe selbst ans Licht zu bringen. Solche Wundergeschichten ließen sich nicht auf tatsächlich von Jesus gewirkte Wunder zurückführen¹². Allenfalls könnte man sagen, sie seien von

¹² Zu anderen Ergebnissen kommt F. Mussner. Vgl. seine Kontroverse mit R. Pesch: F. MUSSNER, *Die Wunder Jesu*, München 1967; R. PESCH, *Jesu ureigene Taten?* Freiburg—Basel—Wien 1970; F. MUSSNER, *Ipsissima facta Jesu?* in: *ThRv* 68 (1972) 177—185; R. PESCH, *Zur theologischen Bedeutung der „Machtthaten“ Jesu*, in: *ThQ* 152 (1972) 211 f.

anderen Taten und Worten des historischen Jesus „provoziert“¹³, hätten in seiner gesamten Person und Wirksamkeit ein gewisses historisch-sachliches Fundament.

Auf einer dritten Ebene entstanden dann schriftliche *Sammlungen*, aus denen die Evangelisten einen wesentlichen Teil ihres Verkündigungsstoffes schöpften. So nehmen heute viele Forscher bereits eine vormarkinische Wundersammlung und ein vorjohanneisches „Buch der Zeichen“ an, in denen Stoffe aus W I und W II zusammengetragen wurden. Doch auch in anderen Quellen befanden sich offenbar vereinzelt Wundergeschichten, so vielleicht in der sogenannten Logienquelle „Q“ die in Mt 8, 5—13 // Lk 7, 1—10 (vgl. Jo 4, 46—53) wiedergegebene Erzählung vom Hauptmann von Kapernaum oder die Geschichte vom verdorrten Feigenbaum, die Markus (11, 12—14. 20—25 // Mt 21, 18—22) wohl in der ihm schriftlich vorliegenden Passionsgeschichte vorfand.

Was für W II angenommen wird, gilt entsprechend auch für die Weiterprägung, die die Wundergeschichten innerhalb der späteren Tradition, insbesondere dann der Redaktion der Evangelisten erfahren haben — am deutlichsten nachvollziehbar an den Synoptikern. Da nach heute allgemein geltender Ansicht keiner der vier Evangelisten Augenzeuge Jesu gewesen ist, könnten Änderungen, die sie an den ihnen überlieferten Wundererzählungen vorgenommen haben, keiner besseren Sachkenntnis über die wirklichen Taten Jesu entspringen, sondern lediglich ihrer je besonderen schriftstellerischen bzw. theologischen Intention. Hierbei ist die Frage, in welchem Maße weitere Wundergeschichten, die sich nur im Sondergut eines Evangelisten finden, auf W II oder W I zurückgehen oder aber als Neuschöpfungen des Autors anzusehen sind, noch jeweils eigens zu prüfen.

Betrachtet man die allgemein akzeptierten Ergebnisse heutiger kritisch-exegetischer Wunderforschung in fundamentaltheologischer Perspektive, so liegen zwei Tatbestände vor Augen. Auf der einen Seite werden die Jesus zugeschriebenen Mirakel, die früherer Apologetik als Glaubensstütze erschienen, mit der neuzeitlichen Kritik an der Annahme von göttlichen Eingriffen in den natürlichen Verlauf der Dinge aber suspekt geworden waren, nicht mehr als historische Fakten angesehen. Ein Stein des Anstoßes ist damit aus dem Wege geräumt. Als historisch „harter Kern“ der neutestamentlichen Wunderberichte bleiben Exorzismen und Heilungen Jesu, die er mit anderen charismatisch begabten Persönlichkeiten gemein hat. Diese „Machtthaten“ erschienen den antiken Zeitgenossen zwar als Wunder, können aber nach heutiger Ansicht den Wundern im traditionellen Ver-

¹³ Vgl. G. THEISSEN (Urchristliche Wundergeschichten, Gütersloh 1974, S. 42) zu den Wundergeschichten allgemein: „Sie sind symbolische Handlungen, die durch den historischen Jesus provoziert wurden. Sie geben aber nicht die historische Wirklichkeit wieder, sondern deren gesteigerte Gestalt.“

ständnis eines Geschehens „contra“, „praeter“ oder „supra naturam“ nicht zugeordnet werden. Damit sind andererseits Jesu Machttaten nun allerdings so weit relativiert, daß sie nichts mehr im Hinblick auf die Frage herzugeben scheinen, was Jesus denn eigentlich von anderen charismatischen Heil Vätern unterscheidet.

Dem hiermit gegebenen Problem hatte sich R. Pesch ausdrücklich zu Ende seines Buches „Jesu ureigene Taten?“ zugewandt: „Es geht der fundamentaltheologischen Nachfrage... nicht um Machttaten, die Jesus wie andere und neben anderen wirkte, die man also auf einen allgemeinen Begriff bringen könnte. Es geht um Taten, denen Jesus seine unverwechselbare Bedeutung gegeben hat¹⁴.“ Peschs Antwort lautet, kurz gefaßt: die Machttaten Jesu sind Illustrationen seiner Botschaft; sie sind auf die Deutung durch sein Wort angewiesen und bringen im Zusammenhang mit diesem Wort nun tatsächlich die Einmaligkeit Jesu ans Licht.

Hiergegen erhob M. Seckler Bedenken. Ihm erschien die Aufwertung der nicht ungewöhnlichen Taten durch Jesu Wort als ein nachträgliches Hochstilisieren; „Hier zeigt sich das Dilemma eines Historikers, der... wundertheologisch gesehen den einzigartigen Wundertäter Jesus herabdrückt auf das Niveau anderer Charismatiker und Heilpraktiker..., einerseits, und eines Theologen auf der anderen Seite, der gleichwohl an der Einzigartigkeit und Unvergleichlichkeit Jesu und seiner Botschaft festhalten und dies auch begründen will... Es führt fast zwangsläufig dazu, hölzernes Eisen produzieren zu wollen¹⁵.“

In seinem Beitrag „Zur theologischen Bedeutung der ‚Machttaten‘ Jesu¹⁶“ hat sich R. Pesch dieser Kritik gestellt. Unmißverständlich zieht er hier gegenüber dem traditionellen „Wunderbeweis“ der Apologetik¹⁷ die Grenze: „Die Machttaten Jesu können von heutiger Fundamentaltheologie nicht isoliert für ihr Wunderargument zum Erweis der Faktizität der Offenbarung genutzt werden¹⁸.“

„Glaubensangebot sind die Machttaten Jesu... nicht als solche, isoliert; sie sind nicht als ‚Machttaten‘ isolierbare *signa revelationis*, sie sind ‚nur“

¹⁴ Freiburg—Basel—Wien 1970, S. 148 f.

¹⁵ Plädoyer für Ehrlichkeit im Umgang mit Wundern, in: ThQ 151 (1971) 337—345, hier 344. Vgl. auch die kritischen Bemerkungen G. PETZKES: Historizität und Bedeutung von Wunderberichten, in: Neues Testament und christliche Existenz. Hrsg. v. H. D. BETZ und L. SCHOTTRUFF, Tübingen 1973, S. 367—385; ders., Die historische Frage nach den Wundertaten Jesu, in: NTSt 22 (1975) 180—204.

¹⁶ ThQ 152 (1972) 203—213.

¹⁷ Vgl. die Formulierung des I. Vaticanum: „divinae revelationis signa... certissima et omnium intelligentiae accomodata“ (DS 3009, vgl. Pesch a. a. O., S. 206).

¹⁸ A. a. O., S. 213.

integrale Teile eines faszinierenden Wirkens, das als ganzes darauf zielt, ‚Glauben‘ und damit ‚letzten‘ Sinn anzubieten, eines ‚Offenbarungsgeschehens‘, das also im Glauben der von Jesus zum Glauben Bekehrten ... seinen Ort hat¹⁹.“

„Jesu Charisma versagt sich dem Unglauben, weil Jesus Glauben an einen Gott verlangt, der den Menschen radikal freisetzt, ihn nicht apokalyptisch, nicht miraculös überwältigt, sondern ihn der Faszination der ohnmächtigen Macht der (glaubenden) Liebe überantwortet²⁰.“

„Jesu Machttaten als Bekehrung und Glauben anbietende und fordernde Aktionen sind eben solche nur innerhalb der Sendung Jesu als ganzer, innerhalb der Faszination, die Jesus durch seinen ‚Geist‘ insgesamt ausstrahlt. In der Sprache der Schultheologie formuliert: Jesus als *factum divinum* macht seine Machttaten zu *facta divina*; was hier jeweils unter *divinum* zu verstehen sei, lehrt nicht das *factum* qua Machttat, sondern das *factum* qua Jesus. Jesus setzt den Notenschlüssel vor die Linien seiner ‚Machttaten‘; er macht sie zu ‚Zeichen‘ der Offenbarung²¹.“

„Der Charismatiker Jesus, der Kranke und Besessene heilt, der Prediger Jesus, der Gleichnisse formuliert, der prophetische Provokateur Jesus, der mit Zöllnern Tischgemeinschaft hält und den Tempel demonstrativ reinigt, der Missionar Jesus, der Jünger in seine Nachfolge beruft — Jesus in seinem gesamten Wirken ist Ort und Träger der Offenbarung ...²²“

Mit diesen Ausführungen ist eine wichtige Klärung erreicht. Konnte man die früheren fundamentaltheologischen Erwägungen Peschs noch in dem summativen Sinn mißverstehen, daß Machttaten Jesu, die *an sich* keinen Offenbarungscharakter haben, durch Jesu Worte nachträglich aufgewertet würden, so wird nun deutlich, daß die verschiedenen Weisen des Wirkens Jesu überhaupt nur im Zusammenhang seiner ganzen Erscheinung als Offenbarungsphänomen zum Tragen kommen. Damit kommt zugleich die Möglichkeit in den Blick, daß die historische Kritik, die zunächst auf eine Destruktion des „Wunderbeweises“ hinauszulaufen schien, nicht notwendig zu einem Abbau dieser Glaubensbasis führen muß, sondern daß sie die berechtigte Frage nach der Mächtigkeit der Zeichen Jesu nur in den ihr angemessenen Horizont bringt.

Allerdings scheint mir in der konkreten exegetischen Arbeit, auch bei R. Pesch, das hier angedeutete Programm dann doch nicht konsequent durchgeführt. Ist es

¹⁹ Ebd. S. 210.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd. S. 211.

²² Ebd. S. 212.

nämlich überhaupt möglich, zu einer *integralen* Erfassung des Wirkens Jesu zu gelangen, wenn in der historisch-kritischen Analyse einerseits im Rückschluß von urchristlichen Wunderberichten auf den historischen Jesus nur isolierte Wunderhandlungen in den Blick kommen, andererseits bei der Rückfrage nach authentischen Jesusworten sich jeweils nur einzelne Herrenworte oder gar bloß „Satzteile“²³ ermitteln lassen? Kommt man über die solcherart sezierten Fragmente überhaupt noch an das Integral der Faszination Jesu heran oder bleibt es nicht doch beim bloßen Summieren von isolierten Materialien, die sich allenfalls auf Grund der jeweiligen Phantasie des rekonstruierenden „Leben-Jesu-Forschers“ zu einem Gesamtbild fügen?

Mir scheint, daß die Exegese bisher allgemein von einer verhängnisvollen Voraussetzung ausgegangen ist und selbst noch heute daran festhält, wo eine im Grunde analoge Prämisse in ihrer Fragwürdigkeit eingesehen wird. Die Tradition der Apologetik ging mit einem verengten Wunderbegriff an das Neue Testament heran und bekam so das eigentliche Phänomen nur verkürzt in den Blick. Kamen aber nicht schon die urchristlichen Wundererzählungen auf Grund einer ähnlich verkürzten Perspektive zustande? Was deckt eigentlich die Generalvoraussetzung, die von Verteidigern wie Kritikern der in der Bibel berichteten Wunder gleichermaßen gemacht wird, daß diese nämlich ihren sachgerechten Ausdruck in der Erzählform von *Wundergeschichten* gefunden haben? Wer sagt denn, daß ausgerechnet die früheste Formulierung des Erstaunens über Jesu Wirkmacht in einer Wundergeschichte sein faszinierendes Wirken am angemessensten wiedergibt? Besonders in dem Maße, wie sich die Erzählform(en) der Wundergeschichten als religionsgeschichtlich durch den allgemeinen Kinderglauben jener Zeit geprägt erwies(en) und man selbst diesen kindlichen Schuhen entwuchs, hätte man sich doch fragen müssen, ob die Wunder des Alten und Neuen Bundes in solchen im Grunde „von den Heiden“ vorgegebenen Begriffs- und Erzählschemata überhaupt zureichend zur Sprache kommen konnten, ja nicht eher verstellt wurden. Müßte, wenn Jesus wirklich Taten vollbracht hat, über die sich auch heute noch zu staunen lohnt, deren sprachlicher Niederschlag nicht in etwas anderem gesucht werden als innerhalb der Gattung „Wundergeschichte“, in deren Raster bestenfalls Mirakel, d. h. aus dem Integral des Wirkens Jesu isolierte, mit Beobachtungen in der antiken Welt überhaupt vergleichbare Handlungsfragmente zur Sprache kommen?

²³ Vgl. die Formulierung von J. GNILKA: „Es ergibt sich die Notwendigkeit, das einzelne Herrenwort, auch das im Geruch der Nichtauthentic stehende, zu prüfen, ob es nicht einen authentischen nucleus enthält, einen Satzteil oder Gedanken, der uns den Weg zurück eröffnet“ (Wie urteilte Jesus über seinen Tod? in: *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament*, Freiburg—Basel—Wien 1976, S. 21).

In Richtung dieser Frage gibt es in der heutigen Exegese zwar bereits wichtige Ansätze²⁴. Die Entwicklung verlief hier ähnlich wie nach dem Auffinden von altorientalischen Parallelen zu den biblischen Schöpfungs- und Sintflutberichten. Dem Erschrecken, wie sehr auch die Bibel kulturell bedingt ist, folgte bald die Entdeckung gerade an Hand des Vergleichsmaterials, wie einzigartig der Gottesglaube Israels inmitten seiner Umwelt steht. So hat auch die gattungskritische Erforschung der neutestamentlichen Wundergeschichten gezeigt, wie sehr sich die Berichte über Jesus von denen über andere Wundertäter abheben, trotz Verwendung der allgemein üblichen Stilmittel und Erzählschemata.

Müßte man aber nicht noch einen beherzten Schritt darüber hinaus gehen, um wirklich die Machttaten Jesu im Integral seines gesamten Wirkens zu Gesicht zu bekommen? Die Richtung dieses Schritts möchte ich an Hand einer Meditation über eine Wundererzählung selbst ein wenig veranschaulichen.

Nach Lk 17, 11—21 heilte Jesus zehn Aussätzige. Während diese hingingen, um sich nach Jesu Geheiß den Priestern zu zeigen, wurden sie rein. Nur einer von ihnen aber „kehrte um, lobte Gott mit lauter Stimme, fiel vor seinen Füßen auf sein Angesicht nieder und dankte ihm“.

Ich vermag mir recht gut vorzustellen, daß die übrigen neun, von einem zeitgenössischen Wunderreporter auf ihre plötzliche Gesundung hin angesprochen, so etwas wie eine Heilungsgeschichte nach üblichem Muster verfaßt haben könnten, die dann auf Umwegen vielleicht Eingang in das Werk eines Evangelisten gefunden hätte. Dem zehnten, „einem Samariter“, wäre das kaum möglich gewesen. Er hätte wahrscheinlich gesagt, das, was ihm da widerfahren sei, ließe sich nicht so richtig in Worte fassen. Bei anderer Gelegenheit aber, die ihm die Möglichkeit bot, sich in ähnlicher Weise auszudrücken, wie er dies Jesus gegenüber bereits getan hatte, würden ihm sehr wohl Worte und auch Taten gekommen sein. Daraus hätten Dritte ein historisch wohl sachgerechteres Bild über die Macht gewinnen können, die von Jesus ausgegangen war, als aus dem Wunderreport eines der neun.

An Hand dieser Nacherzählung mag klarwerden, daß wir im Bereich der urchristlichen Tradition mit qualitativ sehr verschiedenen Überlieferungssträngen zu rechnen haben. Was die Wundergeschichten insbesondere angeht, so standen die Verfasser der Evangelien sicher nicht nur unter dem Einfluß jener, die Jesu Worte und Taten in den Klischees zeitgenössischer Wunderreports weitervermittelt haben. Fragen wir danach, wie in den neutestamentlichen Schriften ein authentisches Bild Jesu zustandekam, dann werden wir auch und vielmehr den

²⁴ Vgl. bes. G. THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gütersloh 1974.

„Traditionsstrang des Samariters“ im Auge behalten müssen, jene Begegnung mit der lebendigen Verkündigung Jesu, die es den Evangelisten ermöglichte, ihnen überkommene Wundergeschichten kritisch neu zu fassen. Dann müßte aber die Frage nach der Historizität der Wunder Jesu von der Suche nach deren jeweils frühestem, formkritisch eindeutig festzulegendem Niederschlag auf die Untersuchung der redaktionellen Bearbeitung solcher Formulierungen durch die Evangelisten gewendet werden. Nicht ausschließlich; aber doch primär, wenn die Frage nach der Authentizität der Jesusüberlieferung sich vor allem an der je größeren Sensibilität für die Person und Sache Jesu und die nach seinen Wundern an dem diesen angemessenen Staunen auszurichten hat.

Ich meine, daß die Frage nach dem „Zeugnis des Samariters und seiner Hörer“ in dieselbe Richtung führt, die die Gemeinschaft der von Jesus am nachhaltigsten Betroffenen durch die Festsetzung eines Kanons neutestamentlicher Schriften weisen wollte. Mir scheint es nach den vorausgegangenen Überlegungen nicht nur theologisch geboten, sondern auch aus der Sicht einer wirklich kritischen historischen Wissenschaft berechtigt, vom Kanon zumindest als einer Arbeitshypothese auszugehen. Gerade in der Weise, wie die vier Evangelisten die ihnen überkommene Überlieferung von Wundergeschichten gemäß der ihnen je besonderen Theologie weitergeprägt haben, ist am ehesten der sprachliche Niederschlag eines der Wirkmacht Jesu adäquaten Staunens zu suchen. In ihrer je besonderen theologischen Gesamtschau kommt ja wohl am deutlichsten die Tiefe der Faszination zum Ausdruck, die ursprünglich von Jesus ausging und nur in jenen weiterleuchtet, die sich von diesem Blitz treffen ließen. Auf Grund der Erkenntnis, in welcher verengte Perspektive schon der bloße Gebrauch typischer Muster von Wundererzählungen führt, scheint mir zumindest, daß man bei der Suche nach dem historischen Jesus der Rückfrage nach den frühesten christlichen Wunderberichten keinen methodischen Vorrang einräumen darf vor der redaktionskritischen, oder hier besser: theologiekritischen Frage nach der Weiterverarbeitung jener Berichte in den Evangelien. Die Theologie der Evangelisten, in der diese Weiterverarbeitung geschieht, könnte sich vielmehr als der hermeneutische Ort größerer Nähe zum historischen Ursprung herausstellen^{24a}.

Den hier vor allem in der Auseinandersetzung mit den Arbeiten R. Peschs unternommenen Versuch einer Weiterführung der Diskussion über die Rückfrage

^{24a} Wenn ich recht sehe, trifft sich mein Vorschlag zur Neuorientierung der Frage nach dem historischen Jesus in wesentlichen Punkten mit dem Versuch von J. B. Metz, *innerhalb* der Theologie dem Modus lebendiger traditio, der „Erzählung“, gegenüber der (dogmatisch-apologetischen) Argumentation und einer (historischen) Rekonstruktion wieder Recht zu verschaffen. Hier müßte das so unglücklich abgebrochene Gespräch zwischen A. Loisy und M. Blondel zu Anfang dieses Jahrhunderts neu bedacht werden. Vgl. dazu G. LARCHER, *Modernismus als theologischer Historismus. Ansätze zu seiner Überwindung* im Frühwerk Maurice Blondels, Frankfurt a. M.—Bern—Las Vegas 1980.

nach dem historischen Jesus möchte ich abschließend an einem Beispiel konkretisieren: dem markinischen Bericht über die Heilung der blutflüssigen Frau (5, 24—34).

III

Die Heilung der Blutflüssigen nach Markus (5, 25—34)

(25) Und (da war) eine Frau, die seit zwölf Jahren an Blutfluß litt (26) und von vielen Ärzten viel ausgestanden und ihr ganzes Vermögen daraufgewendet hatte, und nichts hatte es ihr genutzt, es war vielmehr schlimmer mit ihr geworden. (27) Als sie von Jesus gehört hatte, kam sie unterm Volk von hinten und berührte sein Gewand. (28) Denn sie sagte (sich): „Wenn ich auch nur seine Kleider berühre, werde ich heil werden.“ (29) Und sofort versiegte der Quell ihres Blutes, und sie spürte am Leibe, daß sie von dem Leiden geheilt war.

(30) Und sogleich erkannte Jesus an sich selbst die Kraft, die von ihm ausgegangen war; und er wandte sich um unterm Volk und sagte: „Wer hat mich an den Kleidern berührt?“ (31) Und es sagten ihm seine Jünger: „Du siehst das Volk, das dich umdrängt, und sagst: ‚Wer hat mich berührt?‘“ (32) Und er blickte umher, um die zu sehen, die das getan hatte. (33) Die Frau aber, voll Furcht und zitternd, weil sie wußte, was ihr geschehen war, kam und fiel vor ihm nieder und sagte ihm die ganze Wahrheit. (34) Er aber sprach zu ihr: „Tochter, dein Glaube hat dich heil gemacht! Geh hin in Frieden und sei gesund von deinem Leiden!“

Die Wundererzählung von der Heilung der blutflüssigen Frau eignet sich besonders gut zur Veranschaulichung des Methodenproblems, das wir skizziert haben. Hier wird einmal die Nähe einer „urchristlichen Wundergeschichte“ zu den eng mit Magie verknüpften Mirakelvorstellungen der antiken Umwelt sehr deutlich. Zum anderen zeigt sich zumindest an der Redaktion der Erzählung durch Matthäus²⁵ und Lukas²⁶ das Bemühen, gegenüber den Verwandtschaft mit Magie verratenden Zügen der Geschichte Distanz an den Tag zu legen. Auf die redaktionelle Arbeit dieser späteren Synoptiker können wir hier nicht näher eingehen. Bei der angedeuteten Lage der Dinge kommt aber der Position, die Markus bezieht, ein besonderes Gewicht zu. Ratifiziert er in seiner Komposition

²⁵ Vgl. bes. H. J. HELD, Matthäus als Interpret der Wundergeschichten, in: Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, hrsg. von G. BORNKAMM, G. BARTH, H. J. HELD, 7. Aufl., Neukirchen 1975, S. 168 f., 204—207, 228, 274 f.; R. PESCH/R. KRATZ, So liest man synoptisch, Band 2, Frankfurt a. M. 1976, S. 62—64.

²⁶ Vgl. bes. G. THEISSEN, Urchristliche Wundergeschichten, S. 138 f.

des ihm vorliegenden Stoffes die Intention der frühen Erzählung oder muß man auch ihn auf die Seite derer rechnen, die den überlieferten Stoff nicht ohne Kritik an dem naiv-magischen Kern der Geschichte weitergeben? Diese Frage scheint mir bei der Suche nach dem adäquaten Bild von Jesu Machttaten von nicht geringem Belang.

In die Richtung der ersten Alternative weist ganz deutlich der Kommentar von J. Schmid: „Die Darstellung des Evangelisten entspricht der naiv-volkstümlichen, ‚magischen‘ Vorstellung der Frau, die auch von Jesus nicht korrigiert wird²⁷.“ Mit nur geringen Variationen entscheiden sich dafür aber auch in jüngeren Arbeiten K. Kertelge²⁸, G. Theißen²⁹ und R. Pesch³⁰ — um nur einige Stellungnahmen herauszugreifen.

Da R. Pesch ein „positives Urteil über die Historizität der vom Erzähler vorgestellten Heilung“ für möglich hält, bezeuge die Erzählung darüber hinaus u. a. „Jesu ungebrochenes, wenn auch geläutertes, im Glauben aufgehobenes Verhältnis zur thaumaturgisch-therapeutischen Praxis der damaligen Zeit³¹“.

Wie steht es aber, wenn die theologische Intention des Markus nicht ganz so harmonisch mit der ursprünglichen Aussage der Erzählung zusammenliefe? Kämen wir dann nicht in eine analoge Situation hinsichtlich unseres Urteils über den historischen Wahrheitsgehalt der Geschichte, wie ich sie oben am „Wundergleichnis“ von der Heilung der zehn Aussätzigen anzudeuten versuchte?

Daß die Wundererzählung bei Markus in zwei recht verschiedene Abschnitte zerfällt — eine „Heilungsgeschichte“ (Vv 25—29) und eine „Nachgeschichte“ (Vv 30—34)³² — wird von fast allen Exegeten bemerkt. Insbesondere V 34 führt zu einer Spannung, von der man auf eine sekundäre Erweiterung der ursprünglichen Erzählung schließen könnte³³.

²⁷ Das Evangelium nach Markus, 4. Aufl., Regensburg 1958, S. 113.

²⁸ „Damit wird... nicht ein Gegensatz zu dem magischen Wunderglauben der Frau konstatiert, sondern Jesus vermag selbst in dem primitiven Verhalten dieser Frau das zu entdecken, was er den ‚Glauben‘ nennt, der ‚rettet‘...“ (Die Wunder Jesu im Markusevangelium, München 1970, S. 115.)

²⁹ „Korrektur eines magischen Glaubens sollte man darin nicht sehen...“ (Urchristliche Wundergeschichten, S. 137.)

³⁰ „Jesu Zuspruch bringt nicht Glaube und Magie in Widerstreit, sondern hebt magisches Denken im Glauben auf...“ (Das Markusevangelium I, S. 305.)

³¹ A. a. O., S. 306.

³² Vgl. R. PESCH, a. a. O., S. 298.

³³ Vgl. D.-A. KOCH, Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums, Berlin—New York 1975, S. 136.

„Etwas nachgetragen wirkt der abschließende Satz: ‚Sei gesund von deinem Leiden‘, da ja schon in V 29 die eingetretene Gesundung festgestellt wurde³⁴.“ Nachgetragen wirkt aber auch schon das Wort: „Dein Glaube hat dich heil gemacht“, besonders wenn man ihn mit Mk 10, 52 vergleicht, wo dieser Satz *vor* der Konstatierung der Heilung erzählerisch eher sinnvoll erscheint³⁵. So haben jedenfalls bereits die beiden anderen Synoptiker empfunden. Matthäus (9, 22) stellt die Heilung der Frau erst nach dem Wort Jesu über ihren Glauben fest und Lukas (8, 48) läßt das abschließende Wort über die Gesundung weg.

Auf der anderen Seite erscheint — selbst wenn man eine nachträgliche Erweiterung annimmt — die Erzählung in der bei Markus vorliegenden Fassung als eine kompositorisch so dichte Einheit, daß jeder Versuch, eine frühere von einer späteren Überlieferungsschicht abzuheben, zum Scheitern verurteilt sein dürfte. Wie aber ist diese Einheit der beiden Erzählungsteile trotz der offensichtlichen Spannung angemessen auszulegen?

R. Pesch erklärt die Einheit streng nach formgeschichtlichen Gesichtspunkten. Im Sinne der gattungsspezifisch notwendigen Stilmomente einer Heilungsgeschichte könne die Erzählung mit V 29 nicht als abgeschlossen gelten. Es fehle eine Demonstration, die das bisher rein privat konstatierte Wunder auch öffentlich beglaubigt. Diese liefere die „Nachgeschichte“ in Vv 30—34. Auch hinsichtlich von Einzelzügen verweist Pesch jeweils auf die Entsprechung der Geschichte zum gattungsspezifischen Erzählmuster und versucht, von dorthin weitgehend ihren Sinn aufzuschlüsseln³⁶.

Der Nachteil einer solchen — in sich methodisch konsequenten — Interpretation könnte darin bestehen, daß auf diese Weise der neue Sinnzusammenhang des Evangeliums, in den die Geschichte aufgenommen wurde, nicht genügend berücksichtigt wird. Diese Bemerkung gilt unabhängig davon, ob Markus selbst die Erzählung stark, wenig oder gar nicht verändert hat. Auch ohne verifizierbare „redaktionelle“ Arbeit des Evangelisten an der übernommenen Geschichte müßte m. E. als oberstes Auslegungsprinzip gelten, daß diese ihren Ort nun innerhalb der neuen Komposition hat. Wie plausibel sich Einzelmotive auch immer

³⁴ K. KERTELGE, Die Wunder Jesu im Markusevangelium, a. a. O., S. 115. Vgl. H. BAARLINK (Anfängliches Evangelium. Ein Beitrag zur näheren Bestimmung der theologischen Motive im Markusevangelium, Kampen 1977, S. 122 f.): „Auch das abschließende Wort Jesu ‚Gehe in Frieden, und sei heil von deiner Plage!‘ klingt so, als ob durch den zweiten Teil dieses Satzes die Wundertat noch nachträglich von dem Eindruck einer objektivierten Heilkraft befreit und die personale Sphäre der rettenden Machttaten Jesu betont werden sollte, bei der das heilende Wort entscheidend ist.“

³⁵ Vgl. D.-A. KOCH, a. a. O., S. 136; L. SCHENKE, Die Wundererzählungen des Markusevangeliums, Stuttgart 1974, S. 200 ff. (mit Verweis auf weitere Literatur Anm. 633).

³⁶ Vgl. a. a. O., S. 298 f., 301—306.

aus früheren Erzählausammenhängen oder nach den gattungsüblichen Vorlagen erklären lassen; hier ist zunächst zu fragen, welcher theologische Stellenwert ihnen von der Intention des Markus her zukommt.

Geht man vom Zusammenhang des Markusevangeliums aus, so wird man den zweiten Teil der Erzählung, Vv 30—34, kaum als „Nachgeschichte“ charakterisieren. Hebt hier doch eigentlich erst das Drama der Begegnung mit Jesus an, demgegenüber der Abschnitt Vv 25—29 eher als bloße Exposition erscheint³⁷.

Dieser Umschwung wird zunächst durch den Wechsel vom einfachen Bemerkten der Wunderwirkung durch die Frau „am Leibe“ (ἐγγὺς τοῦ σώματος V 29) zu dem hervorgehobenen Erkennen Jesu an sich selbst (ἐπιγινούσας ἐν ἑαυτῇ V 30) signalisiert. Schaut man auf 2, 8 zurück, wo in der Folge von Streitgesprächen und Handlungen, die zur ersten, endgültigen Verurteilung Jesu durch die Autoritäten führt (3, 6), Jesus erstmals ähnlich als ein „sogleich in seinem Geiste“ Erkennender gekennzeichnet war, dann fällt die Ebene des Hoheitsvollen, ja geradezu Bedrohlichen ins Auge, zu der nun der Übergang von dem harmlosen Geschehen im Verborgenen geschieht³⁸.

Diesem Übergang entspricht die Wende des Blicks von den Kleidern Jesu auf seine Person selbst. Sie wird zunächst im Munde Jesu angedeutet — „Wer hat mich an den Kleidern berührt?“ (V 30) — und dann pointiert durch das Jüngerwort bestätigt: „Du ... sagst, ‚Wer hat mich berührt?‘“ (V 31).

Jesus läßt sich durch die Jüngereinrede nicht davon abhalten, die nun auch zu *sehen*, die er schon vorher erkannt hatte³⁹. Dann dient im Kontext der Markuskomposition der skeptische Einwand aber ebensowenig dem Ziel, die „Sicherheit der Wahrnehmung (Jesu) nur stärker heraus(zustellen)“, wie die „vierfache

³⁷ Vgl. E. LOHMEYER (Das Evangelium des Markus, 16. Aufl., Göttingen, 1963, S. 101): „... hier (steht) nicht der Vollzug des Wunders im Mittelpunkt (...), sondern das Gespräch Jesu mit der Frau“, oder R. E. CLEMENTS (The Gospel of Mark, London 1976, S. 153): „It is Jesus' look that sets things in motion. His eagerness for encounter makes encounter possible, and paves the way for a dialogue in which *faith* is shown to be something more, or other, than merely trust in the miracle-worker.“

³⁸ Zu 2, 8 hatte R. PESCH bemerkt: „Jesus verfügt über überlegene Erkenntniskraft (vgl. 5, 30; 8, 17), er kennt die Gedanken der Gegner. Man wird eher mit Anwendung des Theologumenons von Gott als dem Herzenskenner (...) bzw. vom Durchschauen als prophetischer Kraft (...) auf den Menschensohn Jesus als mit Übertragung eines θεός ἀνίψ- Motivs rechnen“ (a. a. O., S. 159). Demgegenüber befremdet es, wenn Pesch im Zusammenhang unserer Wundergeschichte trotz des Rückverweises auf 2, 8 nur an die Parallelen anderer Wundertäter mit besonderem Wissen denkt (vgl. a. a. O., S. 303).

³⁹ Vgl. E. LOHMEYER (a. a. O., S. 103 Anm. 1): „Der Gebrauch des Fem (...) ist entweder antizipatorisch oder deutet dem Geist dieser Erzählung wohl gemäßer an, daß Jesus schon weiß, wer es ist.“ Vorsichtiger R. PESCH (Das Markusevangelium I, S. 304): „Deutet der Erzähler Jesu überlegenes Wissen an?“

Wiederholung das ‚Berühren der Gewänder‘ als Akt der Kraftübertragung stark heraushebt⁴⁰.

Wie so oft im Markusevangelium versuchen hier die Jünger vielmehr vergebens, Jesus auf der Ebene des „natürlichen“ Erkennens festzuhalten, wo er schon längst zu einem Darüberhinaus aufgebrochen ist⁴¹.

Dann sollte man aber auch die Furcht der Frau (V 33) nicht mehr nach anderen Vorlagen zu erklären suchen — sei es als Admirationsmotiv⁴² im Sinne des allgemeinen Musters von Wundergeschichten, sei es wegen der Mißdeutbarkeit der Handlung der Frau⁴³. Die Äußerung von Furcht ist im Zusammenhang des neuen Verständnisses zu verstehen, das Markus durchgehend in das ihm vorgegebene Motiv von Staunen-Furcht-Erschrecken einbringt, um den Blick für das eigentlich Staunenswerte an Jesus zu befreien⁴⁴.

Wenn die Frau schließlich, vor Jesus niederfallend, ihm „die ganze Wahrheit“ sagt, so ist damit sicher nicht nur das Zu-Wort-Bringen dessen gemeint, was ihr auf der Vv 25—29 geschilderten Ebene widerfuhr. Die Frau hat vielmehr unter dem souveränen Auge Jesu einen weiten Weg zurückgelegt. Sie hat erfahren, daß Jesus nicht gleichsam wie eine magische Kraftquelle angezapft werden darf⁴⁵, daß vielmehr das von ihm zu Recht erhoffte Heil nur in der offenen Begegnung mit seinem auf den letzten Grund des Herzens dringenden Blick und Wort geschehen kann⁴⁶. Dem durch solche Um- und Einkehr gegangenen Glauben gilt

⁴⁰ Vgl. R. PESCH/R. KRATZ, So liest man synoptisch, Band 2, a. a. O., S. 61.

⁴¹ Vgl. E. LOHMEYER (a. a. O., S. 102): „(Die Jünger) sondern sich von dem Meister, wie die Frau sich von der Menge gesondert hat, so daß diese beiden immer stärker aus der Umgebung heraustreten.“

⁴² Vgl. R. PESCH, Das Markusevangelium I, S. 304.

⁴³ Vgl. ebd.: „Der antike Leser kann jetzt weder an Liebeszauber noch an Krankheitsübertragung denken.“ W. GRUNDMANN (Das Evangelium nach Markus, 7. Aufl., Berlin 1977, S. 151) denkt an die berechtigte Furcht der Frau vor dem Synagogenvorsteher, weil sie Jesus verunreinigt hat und dieser das Haus des Jairus nun nicht mehr betreten kann.

⁴⁴ Vgl. meine Ausführungen in „Christologische Brennpunkte“, S. 90—99.

⁴⁵ Vgl. D. F. STRAUSS (Das Leben Jesu, 2. Band, 4. Aufl., Tübingen 1840, S. 89): „(Jesus erscheine da) wie eine geladene elektrische Batterie, die beim Betasten sich entladet.“

⁴⁶ Damit ist keine Korrektur an der Vorstellung angebracht, daß schon die bloße Berührung der Kleider Jesu tatsächlich zu heilen vermag (vgl. E. LOHMEYER a. a. O., S. 104: „Nicht eine geheimnisvolle Kraft, sondern Wort und Glaube schaffen Heilung und Heil.“) Das zeigt ja noch einmal der Sammelbericht Mk 6, 56: „... und (sie) baten ihn, daß sie wenigstens die Quaste seines Gewandes berühren dürften. Und alle, die es berührten, wurden geheilt.“ Auch hier ist aber vorausgesetzt, daß man vorher bittend, also in offener Begegnung, an Jesus herantritt.

dann die Heilszusage Jesu (V 34), die darum weder Wiederholung des früher bereits Konstatierten, noch bloße Bestätigung der Gesundheit auf Dauer⁴⁷ ist.

Diese Interpretation dürfte sich auch im Blick auf die Aufnahme von Wundergeschichten im Markusevangelium allgemein bewähren. Markus steht nicht — wie man zuweilen angenommen hat⁴⁸ — den Wundern Jesu kritisch gegenüber. Indem er aber die jeweilige Reaktion der von Jesu Wirken Betroffenen einer strengen Kritik unterzieht, erscheint auch der allgemeine Raster von Wundererzählungen bei ihm in einem neuen Licht⁴⁹. So dürfte im Kontext des Markusevangeliums die Perikope von der blutflüssigen Frau vor allem die Frage unterstreichen, die Jesus an den Glauben der Juden stellt. Unmittelbar zuvor hatte sich der Glaube eines Heiden als gemäße Reaktion auf Jesu Wirken herausgeschält. Die Bewohner von Gerasa allgemein fürchten sich und bitten Jesus, ihr Gebiet zu verlassen (5, 15. 18). Der geheilte Besessene aber erweckt mit seiner Verkündigung dessen, was Jesus, der Herr, Großes an ihm getan hat, ein Staunen, das — hier erstmalig im Evangelium — von Markus keinem kritischen Vorbehalt mehr unterzogen wird (5, 19 f.).

Die Geschichte von der blutflüssigen Frau nun steht inmitten der Frage nach der Bewährung des Synagogenvorstehers Jairus. Nach dem Wort vom heilenden Glauben an die Frau folgt die Mahnung Jesu an ihn: „Fürchte dich nicht, glaube nur!“ (5, 36). Dieser Glaubenstest an einem jüdischen Haus endet jedoch mit einer Staunensreaktion, die von Markus mit einem Schweigegebot belegt wird (5, 42 f.). Es folgt die Aussage über den Unglauben in Jesu Vaterstadt (6, 1—6). Der letzte Horizont der *Begegnung* der blutflüssigen Frau mit Jesus (nicht primär des von ihr gesuchten und gefundenen Mirakels) ist also die Scheidung des Evangelisten zwischen dem Verstehen einzelner Heiden und dem Nicht-Verstehen der Juden einschließlich der judenchristlichen Kirche bis hin zum „Apostelfürsten“, eine Scheidung, die bis zum Ende des Evangeliums fortgesetzt wird, ja gerade dort ihren Höhepunkt findet: in dem Gottessohn-Bekenntnis des römischen Hauptmanns unter dem Kreuz und dem unverständigen Erschrecken der Frauen am Grabe, womit das Markusevangelium abrupt schließt.

⁴⁷ Vgl. R. PESCH, Das Markusevangelium I, S. 305: „Die ‚Kur‘ (V 29) war und ist eine Gesundung aus dem Glauben, die bleiben soll.“

⁴⁸ In der neueren Literatur s. bes. L. SCHENKE, Herrlichkeit und Kreuz. Wie kam es zum Markus-Evangelium? Stuttgart 1969; A. D. SUNDERWIRTH, The Use of Miracle Stories in Mark's Gospel (Diss.) Ann Arbor, Michigan 1975.

⁴⁹ Dieser wichtige Unterschied zwischen einer Kritik an *Wundern* und einer solchen, die auf die unangemessene *Aufnahme* von wirklich Staunenswertem zielt, wird in der Literatur überhaupt zu wenig beachtet. Vgl. z. B. G. SCHILLE, Die urchristliche Wundertradition. Ein Beitrag zur Frage nach dem irdischen Jesus, Stuttgart 1967.

Die Frage nach der sachgemäßen Methode für den Rückgang auf die Wunder Jesu bleibt von hierher in aller Schärfe gestellt: Muß man sich vorwiegend an dem Überlieferungsmaterial orientieren, das die Evangelisten aufnahmen, oder sollten wir nicht eher ihrer Perspektive folgen, die oft einen anderen Weg weist als die „urchristlichen Wundergeschichten“ selbst, die sie in einen neuen Verstehenshorizont gebracht haben?

Fortschritt in der Krise

In unsere Tage versetzt würde Prometheus vermutlich ebenfalls in Ketten gelegt, aber nicht etwa, weil er gegen höheren Willen den Menschen das Feuer bringen will, sondern bereits vorbeugend wegen des unkalkulierbaren Risikos, das mit Fortschritt verbunden ist. Mit dieser Metapher eröffnete der Leiter der medizinischen Forschung der Hoechst AG Ende September auf Schloß Fuschl das diesjährige vom Stuttgarter Sozialphilosophen G. Rohrmoser geleitete „Symposion Medica Hoechst“. Es trug den Titel „Fortschritt und Sicherheit“.

1. Vorbemerkungen

Der Entschluß für das Thema „Krise des Fortschritts“ ist bestimmt von einem dreifachen Anspruch, den heutige Zeit legitim auch an katholische Sozialethik stellt. Ich meine den Anspruch Aktualität, Konkretheit und Interdisziplinarität. Das Thema ist *aktuell*. Fortschritt gehört ohne jeden Zweifel zu den „Zeichen der Zeit“ (vgl. Vaticanum II). Um sich davon zu überzeugen, genügt schon ein oberflächlicher Blick in die Tagespublizistik. Stich- bzw. Reizworte wie „Club of Rome“, „sanfte Technologie“, „small is beautiful“, Kernenergie assoziieren die Problematik des Fortschritts; futurologische Prognosen für das Jahr 2000 implizieren den Faktor Fortschritt; Kosmonautik und Waffentechnologie rühren an technische Innovationen ungeahnten Ausmaßes, dokumentieren Faszination und Provokation des Fortschritts in einem. Das Thema ist *konkret*. Fortschritt drängt sich uns gleichsam auf in den uns alle umgebenden, teilweise schon erdrückenden technischen Apparaturen. Wir erfahren Technik im Fortschritt und wir erleben Fortschritt in Technik. In ihren Zurüstungen (wie man das lateinische Wort Apparat verdeutschen kann) haben wir es konkret, handfest-dinglich mit Fortschritt zu tun. Schlägt man einen Bogen von der Erfindung des Rades bis zum Überschalljet, dann gewahrt man den echt immensen Raum, den die Menschheit technisch fortschreitend durchschritten hat. Der Mann von der Straße erfährt den Fortschritt — buchstäblich — im automobilen Verkehr; die Hausfrau benutzt den Fortschritt in Küchenautomaten; die Militärs interessieren sich für den Fortschritt in Anti-Anti-Raketen-Systemen usw. In jedem dieser Modellfälle ist der Fortschritt technisch ermöglicht und in maschineller Perfektion präsent. Das Thema ist schließlich *interdisziplinär*. In subjektiver Sicht, weil sich Fortschritt in sämtlichen Daseinsbereichen des Menschen bekun-

det. Objektiv eignet der Fortschrittsthematik der Charakter des Interdisziplinären, weil es bei ihr wie bei keiner anderen darauf ankommt, daß viele Disziplinen, zumal die Sozial- und Humanwissenschaften, kooperativ ihre Erkenntnisse bündeln und die notwendigen Entscheidungshilfen bereitstellen.

2. Was ist unter „Krise“ zu verstehen?

Das Wort ist geläufig; auch das Eigenschaftswort „kritisch“ gehört zum gängigen Vokabular. Jeder Mensch hat wohl eine ungefähre Vorstellung von dem, was Krise besagen will. Indes, es ist schwer, „Krise“ auf den Begriff zu bringen. An ihrer Definition arbeiten heute vor allem Wissenschaftler, die in den USA eine systematische „*philosophy of security*“ entwickeln. In dieser „Philosophie“ forscht man dem *Wesen der Sicherheit* nach. Abschreckungsstrategische Studien widmen sich ausführlich dem Faktor Sicherheit. Die Kuba-Krise gab Anlaß, den Sachverhalt militärische Krise zu untersuchen; in zahlreichen Simulationsmodellen hat man zu eruieren versucht, wieweit man mit der Drohung militärischer Interventionen gehen kann, ohne jedoch den sogenannten Ernstfall, den Konflikt selbst, auszulösen. Die Schwierigkeit: eine Drohung muß glaubwürdig sein, soll die Sicherheit des Drohenden garantiert werden. Einer komplizierten Konfliktsystemtheorie entstammt ein feinnerviges *Crisis-Management*: man spielt mit der Krise, man managt die Krise.

In der *Krisentheorie* wird neuerdings der ökologischen Krise besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Krise wird begrifflich zwischen „Problem“ einerseits und „Katastrophe“ andererseits geortet. Die Sicherheitsphilosophie kennt drei Grade von Verunsicherung: die geringste ist die mit einem Problem gegebene. Dieses kann man allmählich prinzipiell einer *Lösung* zuführen; ein Problem kann man bewältigen. Nach der Problemstufe kommt die Krisenstufe. Hier potenziert sich der Grad der Verunsicherung. Schließlich sinkt die Sicherheit ab zur „Katastrophe“. Sie liegt dann vor, wenn ein System derart verunfallt ist, daß es nur noch von außerhalb seiner selbst, durch exogene Intervention, gerettet zu werden vermag. Konkretes Beispiel: das Mittelmeer wäre dann katastrophal verschmutzt, wenn die biologische Selbstreinigungskraft des Wassers nicht mehr ausreichte, seinen ökologischen Tod zu verhindern. An dieser Stelle sei noch darauf hingewiesen, daß es einen — nicht unwesentlichen — interpretatorischen Unterschied macht, ob man von Umweltproblem, von Umweltkrise oder gar von Umweltkatastrophe spricht. Hier liegt die Wahrheit tatsächlich in der Mitte: ich halte die Benennung Umweltkrise für adäquat. Die Rede von Umweltproblem ist verharmlosend, die von der Umweltkatastrophe hingegen extrem alarmierend. Vielmehr ist die Lage echt kritisch. Krise besagt: Wendepunkt, eine Stelle, an der Geschehen sich wendet. Krise ist vergleichbar mit einer Wegkreuzung, die mit der Entscheidung konfrontiert, welche Richtung einzuschlagen ist. Dieser

Ort ist buchstäblich entscheidend. An der Kreuzung muß die Lage beurteilt, die Perspektive abgeschätzt, das Risiko kalkuliert, die Gefahr wahrgenommen werden. Kritisches Verhalten in diesem Sinne meint Wertung, Beurteilung, Entscheidung. Der Krisensituation eignet Ambivalenz: die Lage ist mehrdeutig. Darum fällt der Entscheid so schwer, verunsichernd und belastend; eindeutige Anhaltspunkte fehlen nämlich. Die chinesische Sprache benutzt für Krise ein Schriftzeichen, das aus zwei Silben besteht: die erste besagt Chance, die zweite Untergang. Beides ist in der Krise „drin“: Offenheit für Heil und Unheil. — Krise des *Fortschritts*? Befindet sich etwa Fortschritt selbst in der Krise? Nein, nicht der Fortschritt gerät in eine kritische Situation, sondern kritisch gefährdet sind jene Konsequenzen und Begleiterscheinungen des Fortschritts, die uns Menschen unaufhaltsam und massiv in Bedrängnis bringen. Nicht der Fortschritt, sondern die *Menschheit* ist in der Krise. Nur der Mensch kann einer kritischen Konstellation konfrontiert sein. Krisenbewußtsein ist menschliches Bewußtsein. Kritisch gelagert ist der Faktor Menschlichkeit; wir Menschen sind vor kritische Wahlentscheide gestellt. Wir haben es in der Hand, bestimmend und lenkend, drängend oder bremsend auf den Run des Fortschritts Einfluß zu nehmen. So äußerte sich auf der Berliner Tagung des Club of Rome im Oktober des Jahres (1979) der Franzose Maurice Gernier dahingehend: die Aussichten für eine friedliche Entwicklung der Welt sind düster, wenn auch die Möglichkeiten einer Lösung der gefährlichen Probleme gegeben seien.

3. Fortschritt als „Zeichen der Zeit“ in der Enzyklika „Redemptor Hominis“ (im folgenden mit RH abgekürzt)

Zweiundzwanzigmal kommt das Wort *Fortschritt* in der Enzyklika RH vor. Diese — am Seitenumfang des päpstlichen Schreibens gemessen — recht hohe Frequenz der Verwendung der Vokabel Fortschritt besagt zunächst lediglich, daß der Papst das Phänomen Fortschritt zur Kenntnis nimmt, seine generelle Präsenz und globale Potenz würdigt. Es wird einfach dem *fait accompli* des Fortschritts sprachlicher Ausdruck verliehen. Schließlich muß sich das „Bewußtsein der Kirche mit einer weltweiten Öffnung verbinden“ (RH 4). Das Thema Fortschritt taucht ja in „allen Gesprächen auf und erscheint in den Spalten aller Zeitungen und Publikationen in fast allen Sprachen der heutigen Welt“ (RH 15). Kirche kann und darf nicht „unempfindlich bleiben für das, was dem wahren Wohl des Menschen dient, so wie es ihr auch nicht gleichgültig sein kann, wenn Menschlichkeit bedroht wird“ (RH 13). Die Kirche betrachtet die menschliche Besorgnis um die „Richtung von Entwicklung und Fortschritt als ein wesentliches Element ihrer Sendung“ (RH 15). Fortschritts-Apathie steht der Kirche nicht an; sie ist herausgefordert, Sym- oder Antipathie zu bekunden. Sie muß bekennen! Fortschritt ist ja eine Gegebenheit, die wir Menschen anschaulich erleben und real erfahren. Das gilt jedenfalls vom technischen Fortschritt. Bei den von ihm in

Mitleidenschaft Gezogenen geht es nicht um einen „abstrakten, sondern um den realen, den konkreten, geschichtlichen Menschen“ (RH 13). Kirchliche Sorge bedeutet Hinwendung zum Menschen, zu seinen „konkreten Problemen, zu seinen erfüllten und zerschlagenen Hoffnungen und Leiden“ (RH 18). Der Papst bemüht sich um Aktualität. Seine Enzyklika ist — wie Bernhard Häring meint — „lebensnahes Glaubensbekenntnis“, „Lebenstheologie“. Und Hans Küng schreibt in seinem gewiß äußerst kritischen Artikel „Ein Jahr Johannes Paul II.“: „Der Papst kennt die Welt, wie sie ist, mit ihren Höhen und Tiefen, ihrem Glanz und ihrem Elend.“ Die Kirche muß sich die „Situation“ des Menschen bewußtmachen, seine Möglichkeiten und Chancen kennen, die eine immer neue Richtung nehmen, zugleich aber muß sie die Bedrohungen kennen, die über dem Menschen hängen. Kurz: die Kirche muß alles kennen, was „diesem Prozeß entgegensteht“ (RH 14).

Wie gesagt: das Faktum des relativ häufigen Vorkommens des Wortes Fortschritt sagt nichts aus; eine entscheidende, zu Wertungen führende Einsicht gibt die Wortfrequenz nicht her. Um die päpstliche Begutachtung des Fortschritts zu erfahren, bedarf es einer kurzen analytischen Erhellung der Prädikatisierung bzw. Qualifizierung des Fortschritts. Frage: Verbindet der Verfasser der Enzyklika mit dem grammatikalischen Hauptwort Fortschritt positive, negative oder vielleicht einfach neutral-indifferente Aussagen?

4. Prädikatisierung des Fortschritts

4.1 Positiv

Von „echten und wichtigen Fortschritten“ wird auffälligerweise nur außerhalb des technischen Bereichs gesprochen. Ein Fortschritt *wäre* die Veränderung der Strukturen des Wirtschaftslebens auf mehr Gerechtigkeit hin (RH 16); ein Fortschritt *ist* die Organisation der UNO, die aber wieder auch nicht verhindern kann, daß Menschenrechte auch in Friedenszeiten verletzt werden (RH 17).

4.2 Neutral

Die Rede ist vom *tatsächlichen* Fortschritt der Technik (RH 15). Es heißt konstatierend: die Wissenschaften machen Fortschritte — das menschliche Wissen weitet sich aus (RH 19). Unsere Zeit ist eine Zeit „großen Fortschritts“, *aber* auch eine Zeit „vielfältiger Bedrohungen“ (RH 16). Dieses Wörtchen „aber“ ist typisch für den Enzyklika-Stil. Die Stellungnahme zu Fortschritt ist von einem fast stereotypen „Ja-aber“ bestimmt. Dabei überwiegt das „aber“.

4.3 Negativ

Gleich einem roten Faden zieht sich durch das Rundschreiben die Erkenntnis: Der Mensch von heute ist von den Ergebnissen des Fortschritts *bedroht*. Fort-

schritt kann den Menschen „entfremden“, dies dann, wenn Technik, in der Fortschritt ja eindringlich erfahrbar wird, einer „unkontrollierten Entwicklung“ unterliegt. Entwicklung und Fortschritt dürfen jedenfalls nicht „euphorisch“ stimmen oder gar zu einem „einseitigen Enthusiasmus“ hinreißen. Der Papst resümiert: Das Thema Fortschritt enthält „bedrückende Sorgen“ (RH 15).

5. Allgemeine Einschätzung des Fortschritts

Fortschritt erscheint als eine Entwicklung, die dem Heil des Menschen nicht dient. Wie aus obiger Katalogisierung (positiv-neutral-negativ) hervorgeht, weisen die Qualifikationsmerkmale überwiegend in negativ-pessimistische Richtung: „Unser Jahrhundert“ war „bisher ein Jahrhundert großen Unglücks und großer Verwüstungen“ (RH 17). Fraglich sind die Heils-Dienlichkeit und die humanisierende Funktion des menschlichen Fortschritts. Stilistisch fällt auf, daß fast alle einschlägigen Passagen in Frageform abgefaßt sind: „Ist die Welt dieser neuen Epoche, die Welt der Weltraumflüge, der wissenschaftlichen und technischen Errungenschaften ... nicht gleichzeitig auch die Welt, die ‚seufzt und in Geburtswehen liegt‘?“ (RH 8). „Macht dieser Fortschritt ... das menschliche Leben auf dieser Erde wirklich in jeder Hinsicht ‚menschlicher‘? Macht er das Leben ‚menschenwürdiger‘? Wird der Mensch im Zusammenhang mit diesem Fortschritt wirklich besser? Macht der Mensch wirklich Fortschritte?“ Im übrigen herrschen die Formeln „zwar-aber“ und „einerseits-andererseits“ vor: „Der Fortschritt, der ja andererseits so staunenswert ist, weil wir in ihm auch echte Zeichen der Größe des Menschen entdecken können, ... muß doch *auch* vielfältige Sorgen wecken“ (RH 15). Die Zeit unserer Generation offenbart sich uns als eine „Zeit großen Fortschritts“, *aber* sie erscheint andererseits auch als eine „Zeit vielfältiger Bedrohungen durch den Menschen“ (RH 16). Feststeht: „unter dem Strich“ mutet die Bilanz nicht gerade hoffnungsvoll an. Stimmungsgemäß läßt sich der Tenor auf diese Formel bringen: Fragen über Fragen — Sorgen über Sorgen (RH 15).

Auf die beiden Fragen: „Macht der Mensch wirklich Fortschritte oder ... sinkt er in seiner Menschlichkeit nach unten?“ (RH 15) — „überwiegt das Gute vor dem Bösen?“ gibt der Papst überhaupt keine direkte Antwort. Er meint allerdings: die *Gefahr*, daß der Mensch dem enormen — technischen — Fortschritt sein Menschsein unterordnet, sei „wirklich und erkennbar“ (RH 16). Der hier auftauchende Begriff Gefahr führt unsere Überlegungen nun einen Schritt weiter. Das Wort Gefahr ist eng assoziiert mit dem, was das griechische Fremdwort Krise meint. Angesichts dieses Zwiespalts bzw. dieser Ambivalenz spricht C. Fr. von Weizsäcker vom „Paradox der irrationalen Dynamik der Rationalität“, d. h. wissenschaftliche Rationalität und technische Planung tragen einen solchen Schwung in sich, daß sie ständig in Irrationalität umzuschlagen drohen.

6. Krisenfeld I: Technologie als Ideologie

6.1 „Cultural lag“: Technologisches Know-How/ethisches Defizit

Prominente Naturwissenschaftler, die seit Jahren ihre eigene Disziplin zur Umbesinnung aufrufen, bezielen genau das, was in der Enzyklika so formuliert ist: „Der Fortschritt der Technik und die Entwicklung der heutigen Zivilisation, die von der Vorherrschaft der Technik geprägt ist, erfordern eine entsprechende Entwicklung im sittlichen Leben und in der Ethik“ (RH 15). Das Auseinanderklaffen von technischem *fait accompli* einerseits und kulturell-sittlicher Gesolltheit (Zulässigkeit, Gebotenheit) andererseits wird in der amerikanischen Soziologie mit dem Begriff „cultural lag“ umschrieben. Das heißt: der Mensch hinkt immer hinter dem nach, was er bereits ins technische Werk gesetzt hat. Der Mensch „kommt nicht mehr mit“; technischer Fortgang und Fortschritt haben ihn gleichsam „abgehängt“. In der Enzyklika wird diesem Sachverhalt so Ausdruck verliehen: Der Mensch verliert bei dem enormen Fortschritt die entscheidenden Fäden, durch die er die gegenständliche Welt beherrscht, aus der Hand (RH 16). Man kann von einem permanenten „ethischen Defizit“ sprechen: die sittliche Ordnung fällt immer mehr zurück hinter dem Vorwärtsdrängen technologischer Strukturen und technischer Systeme. Während die traditionelle ethische Frage lautet: Wie kann der Mensch dazu gebracht werden, daß er tut, was er soll?, lautet die heutige Frage: Wie kann der Mensch dazu gebracht werden, daß er auf keinen Fall alles tut, was er kann? In solchem Verlust ethischer Orientierungsrahmen erblickt z. B. der Physiker Max Born den Zerfall menschlicher Kultur überhaupt. Der Papst seinerseits betont die „ungeheure Aufgabe“, die moralische Verantwortung zu wecken, festzulegen und zu vertiefen. Sie kann man nicht anonymen Systemen zuschreiben; denn „Subjekt der Verantwortung ist einzig und allein der Mensch selbst“ (RH 16). Technokratie ohne Herrschaft des Menschen (man könnte analog von der „Humanokratie“ sprechen) bedeutet Ausverkauf jedes Ethos und gibt dem Automatismus technischer Ab- und Fortläufe freie Fahrt, die den Menschen ent-west und ins Unheil stürzt. In der akuten Gefahr derartiger Verselbständigung der Technik liegt die Krise ihres Fortschritts. „Kritisch“ ist Technokratie ferner deswegen, weil sie die Ideologie Technologie abwirft, wonach menschliches Sinnen, Denken, Planen und Tun dem Maßstab bzw. Diktat der Technik folgen. Machbarkeit, Rationalität, Perfektion, Komfort und Konsum werden zu Grundwerten und Lebensmustern stilisiert. Ethos fällt aus.

6.2 Anthropologisch-sozial-ethische Konsequenzen (Aporien)

Technologische und wohlstandsorientierte Denkstrukturen verschließen den Schlüssel zum Wesen des Menschen. Aus diesem Verlust erwächst der von solcher Wissenschaft geprägten Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik eine enorme Schwierigkeit: sie soll menschenwürdige Verhältnisse schaffen, aber sie kennt

den Menschen nicht nach seinem wahren Wesen und seinen echten Bedürfnissen, weil ihr die Wissenschaft in dieser Frage die Antwort schuldig bleibt. Überhaupt: die Wissenschaft kann uns nicht sagen *wie* wir leben sollen — eine nur wissenschaftliche Orientierung reicht für gedeihliche Gestaltung des Lebens nicht aus. Es gehört ja zu den „methodischen Grundsätzen der Wissenschaft, daß man gewisse fundamentale Fragen nicht mehr stellt. Es ist charakteristisch für ... die Biologie, daß sie nicht wirklich fragt, was Leben ist“. Wir müssen der Naturwissenschaft ein verändertes Verständnis von Natur abverlangen. Anderenfalls wird es keine „Korrektur der Lebensfeindlichkeit des neuzeitlichen Fortschritts geben“. Die „quantitativ-kausal-deterministische Richtung der Wissenschaft schenkt uns eine Teilwahrheit... Es ist offenbar dieses *pars pro toto*, das an der Wurzel des gegenwärtigen Chaos liegt, das die Beziehung zwischen Wissenschaft und Ethik charakterisiert. Es ist ferner mindestens *einer* der Gründe, warum die *Anwendungen* der Wissenschaft so oft *lebensfeindlich* sind“. Denn die Wissenschaft liefert dem Menschen wohl Wissen, aber sie gibt ihm kein Gewissen. Auch Nobelpreisträger Werner Heisenberg macht in seinem Buch „Der Teil und das Ganze“ darauf aufmerksam, daß die Wissenschaft nur Teilordnungen entdeckte und daß diese Teilordnungen zunehmend Verwirrung stiften, wenn es nicht gelingt, sie wieder mit der zentralen Ordnung der Welt in Verbindung zu bringen, die nicht vom Menschen gemacht ist. Die technische Denkstruktur dringt in alle Daseinsbereiche ein, auch dort, wo Wertentscheidungen zu treffen sind, die von der Naturwissenschaft nicht getroffen werden können. In seinem Buch „Die Tragweite der Wissenschaft“ nennt C. Fr. von Weizsäcker den zu weit gehenden Glauben an die Wissenschaft „Szientismus“ und schlägt als Beitrag zur Diagnose unserer Zeit ein „Studium des geschichtlichen Ursprungs des Szientismus“ vor, den er für die Krisen der Zeit verantwortlich macht. Unter den Bedingungen eines naiv-materialistischen Wissenschaftsbegriffs erscheint der Mensch nur noch als Produkt seiner materiellen Konditionierung und als Träger von — wiederum materiellen — Bedürfnissen, die durch Produzieren und Konsumieren befriedigt werden können. Da qualitative Werte mit der naturwissenschaftlich-mathematischen Methode nicht erfaßbar sind, orientiert man die Entwicklungsziele an quantitativen Werten, nämlich an Rentabilität und Wachstum des Bruttosozialprodukts. Nur der Maßstab *rechnerischer* Richtigkeit wird angelegt, *Lebensrichtigkeit* ist nicht gefragt: Was jenseits von Angebot und Nachfrage steht, bleibt ausgeklammert. Es regiert das Maß des Marktes, nicht das Maß des Menschen! Der systemübergreifende Grund der Krise des Fortschritts ist der materialistische Zeitgeist, mag er in der kapitalistischen oder kommunistischen Variante auftreten.

7. Krisenfeld II: Menschliche Umwelt

„Relativ neu sind die Ansätze der Enzyklika für eine Umweltethik ganz im Sinne des Club of Rome. Man darf erwarten, daß die Sozialethik der Kirche

diesem Anliegen in der Zukunft große Aufmerksamkeit schenken wird.“ Tatsächlich ist das Umweltproblem eine späte, womöglich allzuspäte „Entdeckung“ der katholischen Soziallehre. Im Apostolischen Brief „OA“ (1971) wird es mal kurz erwähnt.

Eine verhältnismäßig differenzierte Analyse liegt nun aber in der Enzyklika RH vor.

Der Fortschritt, der gerade in unserem Jahrhundert ungeheuer erscheint, zeigt sich in der „Beherrschung der Welt durch den Menschen“. Diese Beherrschung offenbart nun aber „in noch nicht dagewesenem Grade“ die „vielfältige Unterwerfung unter die Vergänglichkeit“: es genüge — so meint der Papst —, auf bestimmte Phänomene hinzuweisen, z. B. auf die „Gefahr der Umweltverschmutzung in Gegenden, wo eine schnelle Industrialisierung“ stattfindet (RH 8). Die der Regie des Menschen überantwortete Welt ist der Planet Erde, die der Schöpfer den ersten Menschen anvertraute als er sprach: „Unterwerft euch die Erde und herrscht über sie“ (RH 14). Mit diesem „Kulturauftrag“ wollte der Schöpfer aber erreichen, daß der Mensch der Natur als „Herr“ und besonnener, weiser Hüter, nicht als „Ausbeuter“ und „skrupelloser Zerstörer“ gegenübertritt (RH 15).

7.1 Entfremdung des Menschen von der Natur (anthropologische Aspekte)

In der Enzyklika ist von „Bedrohung der natürlichen Umgebung des Menschen“ die Rede; die Nutzung der Erde nur zu wirtschaftlichen Zwecken *entfremde* den Menschen in seiner Beziehung zur Natur und trenne ihn von ihr ab (RH 15). Was soll damit gesagt sein?

Die self-made-Krise hat in der Tat ihre hintergründige Ursache im mißlichen (verunglückten) Verhältnis des Menschen zur Natur. Ja er hat weithin überhaupt kein Verhältnis mehr zu ihr. Gravierend gestört ist es, wenn der Mensch Natur nur als Ware betrachtet, die den „Zwecken eines unmittelbaren Gebrauchs und Verbrauchs dient“ (RH 15). Der Papst spricht von Strukturen, die den Menschen geradezu verführen, in „beschleunigtem Tempo die Reserven an Grundmaterialien und Energie zu vergeuden und den geophysischen Lebensraum zu schädigen“ (RH 16). Pur pragmatische und utilitaristische Einstellung zur Natur werden deren Wert aber nicht gerecht. Die Umweltkrise ist ein Signal des gestörten Verhältnisses zwischen Mensch einerseits und Natur andererseits. Der Mensch ist aus dem Gefüge, das ihn im sichernden Rahmen ökologischer Systeme leben läßt, herausgetreten; durch Raubbau hat der Mensch Natur „räuberisch“ geplündert. Derartiges Herrschaftsgehabe der Natur gegenüber aber blockiert das notwendige Einvernehmen von Mensch und Natur; es wird nur erreicht, wenn die Spannung von *Natureroberung* und *Naturbewahrung* stets Ausgleich findet. Dem Trend zur Entfremdung des Menschen von der Natur muß die Bemühung

konfrontiert werden, beide miteinander zu versöhnen. Menschliche Innenwelt und nichtmenschliche, natürliche Außenwelt sind urtümlich aufeinander bezogen — wie anthropologische und psychologische Forschungen belegen. Natur und Mensch sind keine auseinanderdividierten Dinge, sondern Aspekte eines Ganzen. Natur ist kein warenhaftes Ding. Es handelt sich um echte Partnerschaft; denn es geht um Teile eines Ganzen.

7.2 Naturverlust = Sinnverlust/Umweltkrise = Sinnkrise

Durch ständige Produktionsmaximierung herbeierzeugte Übersättigung an materiellen Konsumwaren und technische Rationalisierung vieler Lebensbereiche machen einen jener Faktoren aus, die die Sinnfrage bzw. Sinnklage des heutigen Menschen auslösen. Wir werden in ein sinnloses Leben hineingerissen, wenn wir uns ziel- und führunglos den Trends der Naturwissenschaften, der Technik und Wirtschaft überlassen. In der heute technisch durchinstrumentierten Umwelt kommen natürliche Ordnungsfaktoren nicht mehr zum Tragen. Die vom homo technologicus in funktionale Zwecksysteme verordnete Welt zeigt kalte Funktionalität. Der Sinn des Lebens eröffnet sich aber nur in der Polarität von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit, als Leistung und Gnade, als eigenes Werk und Geschenk. Derartige Polarität gehört zu den Geheimnissen des Lebens. Diese kann man jedoch, wie Gabriel Marcel betont, nicht wie Probleme lösen, sondern man erfährt sich in sie hineingestellt, um sie anzunehmen. Natur ist selbst Sinn — und Heimat. Natur- und Heimatlosigkeit ist Sinnlosigkeit. Die Sinnkrise unserer Tage resultiert letztlich aus der Freisetzung des Menschen in seine reine Subjektivität. Geht der Sinn für Natur als Objektivität verloren, dann schwindet Sinn überhaupt: der Mensch findet keinen Halt mehr, er kreist in sich selbst und rotiert solipsistisch um sich selbst.

7.3 Naturverlust ist Wert- und Tugendverlust

In der Begegnung mit Natur werden Werte und Fähigkeiten „vermittelt“, die dem vom technischen Fortschritt begeisterten Zeitgenossen weithin mangeln. Entsprechende „Überschüsse“ bzw. „Defizite“ möchte ich kontrapunktisch zum Ausdruck bringen: Der in technisch präparierter Umwelt lebende Mensch braucht das Erlebnis des Echten und Unverfälschten. Statt verzweckter Beziehungen ein frei-spontanes Verhältnis zum Wachsenden — statt futurologischer Planung überraschungsfreier Zukunft Wahrung des Sinnes für das Geheimnisvolle und Unbegreifliche — statt Faszination durch technisch Fertiges und rasch Verbrauches Gespür für das Unendliche und Währende; statt betäubendem Lärm feierliche Stille und besinnliche Ruhe; statt motorisierter Flucht vor sich selbst Einkehr bei sich und Selbstfindung; statt Hingabe an blendende Äußerlichkeit Sehnsucht nach innerer Bereicherung — statt Affekt zu toten Apparaturen Liebe zum unverfüg-

bar Lebendigen und Ursprünglichen — statt kalter Rationalität Bildung von Herz und Gemüt.

Bei Verlust der Natur gehen zugleich Tugenden verloren, von denen Humanität lebt. Ohne Sinn für Natur kann der Mensch schwerlich Gelassenheit lernen. Wer aber „nichts seinlassen“ kann, der verbarrikadiert sich den Weg zu Selbstfindung und Werterlebnis; denn Werte findet man vor wie Grenzen. Begegnung mit der Natur lehrt ferner Geduld, eine Tugend, die heute um so notwendiger ist, als die kritische ökologische Lage Entscheidungen abverlangt, die tapfer durchgestanden werden müssen, wo langer Atem nottut, um unabdingbare Zielwerte zu gewinnen. Erfahris von Natur immunisiert den Menschen gegen hektische Ungeduld, die sich in rastloser Betriebsamkeit niederschlägt und die verderbliche Illusion nährt, alles sofort in höchster Perfektion erreichen zu müssen. Schließlich entdeckt der Mensch in der Natur eine Quelle echter Freude. Besinnliche Erfahrung des Lebendigen in der Natur vermag eine innere Anmutung und Stimmung friedvoller Freude zu wecken, die von „künstlichen Apparaturen“ nicht ausgehen kann. Kontakt mit Natur zeitigt Stimmungen, die nicht von dem „erzeugt“ werden können, was technisch verfü-, regulier- und programmierbar ist. Die aus „unprogrammierten“ Begegnungen erwachsende Freude ist etwas wesentlich Inneres, nicht billiges Zerstreut- oder flaches Amüsiertwerden. Im Showgeschäft gibt es Animeure, Entertainer (= geschulte Unterhalter), Produzenten der Freude aber kann es eigentlich gar nicht geben. In der — zumal ergangenen — Begegnung mit Natur laufen Empfindungen, Gefühle, Stimmungen, Anmutungen mit, die humanes Ethos geradezu fundieren: das demütige Staunen-Können.

7.4 Umweltkrise = Innenweltkrise

Am tätigen Verhältnis des Menschen zur Natur lassen sich seine Gesinnung und Gesittung ablesen. Ethisches Schicksal und Schicksal der Natur sind solidarisch. Beim Propheten Hosea (4, 1—3) wird der Zusammenhang von menschlichem Ethos und Betreuung bzw. Veruntreuung der Erde erschütternd zum Ausdruck gebracht. Die „sterbenden Wälder geben gewissermaßen ein letztes Notsignal, halten uns einen Spiegel vor für das, was in uns an Wäldern gestorben ist“. Entfremdung des Menschen von der Natur trägt Schuld an der ethischen und ästhetischen Verrohung vieler Zeitgenossen. Der Industrielle, der fabriktechnisch die Luft verunreinigt, und der Jugendliche, der die Polster in der Eisenbahn aufschlitzt, haben im Grunde die gleiche Haltung. Umweltverschmutzung ist Innenweltverschmutzung — Umweltverwüstung ist Seelenverwüstung — Zerstörung der Natur verrät den ethischen Tod — ökologische Schäden sind „natürliche“ Dokumente ethisch-emotionaler Zerrüttung! Das Umweltproblem ist ein Innenweltproblem — Umweltkrise ist Innenweltkrise.

7.5 Entfremdung: Revolte der Umwelt (Natur)

Der Mensch wird bedroht von dem, was er selbst produziert. Umwelt ist ja weithin Ergebnis seiner Hände Arbeit, seiner funderischen Intelligenz und eigenen Willensentscheidung. Drastisch formuliert: Der Mensch hat die Umweltkrise „ausgedacht“, geplant, entwickelt und „in der Tat“ geleistet. Er „leistet“ sich die Krise. Die Menschheit hat sich unheimlich angestrengt und buchstäblich ins technisch-maschinelle „Zeug gelegt“ — nun wirken die Früchte ihrer Anstrengung entfremdend. Was heißt das? Das erstellte Werk wird feindselig, „aggressiv“, widrig. Da entfaltet sich gnadenlos eine „konsequente Folge von Wirkungen“, die sich — jedenfalls indirekt — „gegen den Menschen selbst wenden“. Ausgerechnet jene Produkte, die ein „beträchtliches Maß an Genialität und schöpferischer Kraft“ enthalten, kehren sich radikal gegen den Menschen selbst (RH 15). Die Menschen haben die Anstrengung auf sich genommen, die Anstrengung, ohne Technik unbequem leben zu müssen, zu vermeiden; nun wird ihnen „unvorhersehbar“ (RH 15) die Anstrengung aufgehalst, mit den Folgen der Annehmlichkeitszivilisation und Komfortkultur fertig zu werden. Ironie und Tragik zugleich!

Hierin besteht für den Papst das „wichtigste Kapitel des Dramas“ der heutigen menschlichen Existenz in seiner breitesten und universellen Dimension“ (RH 15). Von einem Drama zu reden (vgl. RH 16) kommt allerdings fast schon einer Verharmlosung gleich; treffend aber ist es, von einer „universellen Dimension“ der Bedrohung zu sprechen (RH 15); denn im Falle der ökologischen Krise geht es um Gefährdung des globalen Gleichgewichts des gesamten Umwelt-systems. Angesichts derartiger Bedrohung kommt man nicht von der quälenden Frage los: Wieso wendet sich die „Macht, die von Anfang an dem Menschen gegeben war, um damit die Erde zu beherrschen, gegen ihn selbst und ruft diesen verständlichen Zustand der Unruhe, der bewußten und unbewußten Angst und Bedrohung hervor“? (RH 15).

8. Überwindung der Krise — Durchbruch zur Lebensqualität

8.1 Zur Genese des Begriffs „Lebensqualität“ — Sehnsucht nach heiler (besserer) Welt

Es geht um einen Begriff, der noch vor wenigen Jahren so gut wie unbekannt war. Inzwischen wurde er zu einem Schlagwort stilisiert, das Vorstellungen und Wünsche formuliert. Der Begriff Lebensqualität stellt so etwas wie ein verbales Allheilmittel dar, mit dem abgedeckt werden soll, was man in der Lebenswirklichkeit unserer Gesellschaft vermißt. Der Fortschritt in Technik und wirtschaftlicher Produktion hat die Menschen der industrialisierten Zonen in ein Reich üppigen Wohlstandes, wohliger Bequemlichkeit und maximalen Genusses mate-

rieller Güter geführt. Immer mehr Menschen können es sich leisten, sich immer mehr zu leisten. Der mit massenhaften Gütermengen (= Güterquantitäten) versorgte, buchstäblich eingedeckte Mensch stellt sich materiell immer besser, aber er fühlt sich zunehmend unwohl. Die materielle Hoch-, ja Überversorgung ist proportional dem seelisch-geistig-sittlichen Unwohlsein. Langsam aber entdeckt so mancher, daß im materiellen Quantum nicht das Glück, nicht einmal Zufriedenheit liegt. Derart verunsichert, ent-täuscht, „frustriert“, so desillusioniert macht er sich auf, nach dem „Quale“ zu suchen, nach der „Qualität“ auszuschaun. Erfüllt „Lebensquantität“ (= Mengen von kauf- und verbrauchbaren Waren) die Hoffnung auf Befriedigung nicht, dann konvertiert man zu „Lebensqualität“; denn in ihr erblickt man die Rettung aus der unbehaglichen Krise. Man sucht nach einer Lebensform, die die bisherige ablöst und mehr Heil verspricht. Aus der Sehnsucht nach einer anderen Welt ist die Formel Lebensqualität geboren. Sie hat gleichsam die Funktion einer Entlastung von Unbehagen am üblichen Lebensstil, von Ängsten und geahnten Bedrängnissen. Ausschau nach Lebensqualität verrät Leiden am quantitativen Wohlstand. Das zeitgenössische Krisenbewußtsein gründet in der Wahrnehmung, daß am Leben sein nicht auch schon wahrhaft leben heißt. Es melden sich Zweifel ob dem Menschen echt gedient ist, wenn z. B. immer mehr Straßen für immer mehr Autos, immer aufwendigere Verpackungen für immer mehr und immer fragwürdigere Verbrauchs- bzw. Wegwerfgüter hergestellt werden. Wer mehr hat, ist noch nicht mehr. Entscheidend ist, wie der St. Galler Nationalökonom Emil Küng formuliert — das „seelische Einkommen“. Dieser zunächst komisch anmutende Begriff besagt, daß noch so gute materielle Versorgung letztlich nichts taugt, wenn dabei „seelisch“ nichts heraus- bzw. hereinkommt.

Lebensqualität indiziert ganz allgemein jenes Potential, welches das menschliche Leben lebens- und liebenswert macht. Ein äußerlich quantitatives Plus bedeutet noch lange kein innerlich qualitatives Plus.

8.2 Zurück zum menschlichen Maß: Humanität als Leistungs- und „Produktions“-Ziel

Die fällige Umdefinierung bzw. „Relativierung“ des Wohlergehens bedeutet mehr Gewichtung des *Fortschritts* und Wachstums in ethischer, geistiger und kultureller Hinsicht. Daß „Wohlstand und Wirtschaftswachstum zu Höchstwerten geworden sind und in den hochentwickelten Ländern die Innenpolitik beherrschen, ist sittlich nicht zu verantworten“. Es gilt der Grundsatz: „Zurück zum Menschen“, zum menschlichen Maß, zum Menschlichen als Maß. Diesem Verlangen wird in der Enzyklika mit folgenden programmatischen Worten Rechnung getragen: „Vorrang der Ethik vor der Technik, Primat der Person über die Dinge, Überordnung des Geistes über die Materie“ (RH 16). Angesichts einer möglichen Fortschrittseuphorie, die den Menschen entfremdet, formuliert der Papst: „Der

Mensch kann nicht auf sich selbst verzichten“ (RH 16). Solchen Verzicht leistet sich der Mensch aber dann, wenn er die Technik unkontrolliert laufen läßt und nicht in einen Gesamtplan wirklich menschenwürdigen Fortschritts einordnet. Auf der jüngsten 20. Welthunger-Konferenz der FAO betonte der Papst erneut, der Mensch lebe nicht vom Brot allein; der technische Fortschritt sei nicht der ganze Mensch, müsse vielmehr in einem umfassenderen, ganzheitlich menschlichen Entwicklungsprogramm Platz finden. Förderungswürdig ist ein Fortschritt, dessen Qualität gesichert ist. Die Diskussion über das wahrhaft Menschliche, über die wahren menschlichen Bedürfnisse darf nicht länger durch einen selbstverständlichen und somit naiv-gefährlichen Fortschrittsglauben sabotiert werden.

8.3 Befreiung — von Angst und von „Consumerism“: Askese als Bedingung der Freiheit

In der gegenwärtigen sozialwissenschaftlichen Diskussion wird auch der Faktor Sicherheit als Indikator der Lebensqualität gewertet. Negativ formuliert: Lebensqualität verträgt sich nicht mit Angst, die den Menschen bedrückt und permanent verunsichert. Nun wird der Mensch aber immer wieder von dem bedroht, was er selbst produziert. Er hat dauernd zu *fürchten*, daß sich seine eigenen Produkte radikal gegen ihn selbst kehren können (RH 15). Die Menschen müssen also zuerst einmal die Bedingungen ihrer self-made-Bedrohung erkennen und ausschalten, wenn sie den „Sprung“ auf die lebensqualitative Ebene schaffen wollen. Dieser Befreiungsanstrengung muß die Bemühung, sich von „Consumerism“ freizuringen, parallel laufen. Der Mensch muß heraus aus der Sklaverei, in die ihn seine eigenen Produkte treiben. Der Exodus aus solcher Verklammerung macht exakt das Wesen der *Emanzipation* aus. Im Entscheid für nur materiell ausgestaffte Lebensquantität verzichtet der Mensch tatsächlich auf sich selbst. So verfehlt er die *Lebensqualität*. Mit „konsumistischer Verhaltensweise“ ist Mißbrauch der Freiheit verbunden (RH 16): der „homo consumens“ gibt sich Genußwaren hin, nicht aber sich selbst. Je mehr er sich auf materiellen Verbrauch ein- und verläßt, um so mehr verfehlt und verbraucht er sein humanes Wesen. Persönliche Freiheit erstickt an einem von Quantitäten berauschten Konsumdenken.

Will der Mensch diese Freiheit gewinnen und erobern, dann kommt er — um es negativ zu formulieren — um *Askese* nicht herum. Im Horizont der ökologischen Krise hat asketisches Verhalten den Stellenwert eines *Überlebens-Trainings*. Askese ist nicht Verzicht um des Verzichtes willen, sondern Schaffung des *Freiraums* zum Überleben und human-Leben. Weil man sich für das Überleben entscheidet, entscheidet man sich für dessen Bedingung, nämlich für Verzicht auf *volles* Ausschöpfen *aller* verfügbaren Konsumangebote. Der Asket will einen *Sieg* erringen, dafür nimmt er *Opfer* in Kauf. Askese ist ein *Existenzial* menschlichen Daseins überhaupt, weil Wählen immer auch Verzichten bedeutet.

Man denke auch an die Worte des französischen Romanciers André Gide, „Choisir c'est renoncer“, d. h. „Wählen heißt verzichten“.

8.4 Konsequenzen für Bewußtseinsbildung

Es wäre verantwortungslos, auf die Beschleunigung der Krise, auf den steigenden Leidensdruck und die erzieherische Wirkung der Krise zu spekulieren. Vielmehr muß der Mensch als „Subjekt der Verantwortung“ (RH 16) alle „Hebel in Bewegung setzen“, um dem Unheil zu wehren. Wie gezeigt, versammelt die zu erobernde „Lebensqualität“ Inhalte, die nur auf dem Wege gezielter Bildung vermittelt und eingeübt werden können. Der schulische Unterricht darf nicht mit billigem *Szientismus* verschleiern, daß der Mensch — trotz seiner wissenschaftlichen Fortschritte — hinsichtlich der Grundlagen und Ziele seines Lebens auf Unbegreifliches stößt. Es geht um die Überwindung eines eindimensionalen Menschenbildes, um Kampf gegen „Scientokratie“. Methodenkritisch sensibilisiert muß Schule die Grenzen naturwissenschaftlichen Erkennens offenlegen und jenen Bereichen gegenüber den Sinn öffnen, die Deutungen und Wertungen zu liefern vermögen. Nur aus der Befreiung und Erneuerung des Sinnes geht die sittliche Erneuerung der Gesellschaft hervor, ohne die eine Veränderung der Welt durch eine Veränderung der Strukturen allein „eitle Hoffnung wäre“. Dieser Auffassung des Stuttgarter Sozialphilosophen Günter Rohrmoser ist zuzustimmen. Zu ganzheitlicher Betrachtung muß der Unterricht erziehen, zur Ganzheit der Persönlichkeit und zur Ganzheit der Welterfahrung. Kommt dieser Prozeß nicht zur Wirkung, dann holen uns die Konsequenzen einer veräußerlichten Lebenseinstellung in Gestalt zerstörter Innen- und Außenwelt ein. Was in der nächsten und übernächsten Generation Lebenspraxis und politische Wirklichkeit werden soll, muß heute in den Lehr- und Studienplänen vorbereitet werden. So kann und muß man in den Bildungsstätten jene Einsichten (d. h. „Intelligenz“) und Mehrheit schaffen, nach denen das Gemeinwesen ökologisch vernünftig und freiheitlich-demokratisch regiert zu werden vermag. Die junge Generation spürt, daß in Schule und Unterricht das Bewußtsein von der sogenannten zweiten Wirklichkeit des Menschen unterentwickelt bleibt. Von ihr handelt der Schweizer Medizinalpsychologe Staehelin in seinem Buch „Urvertrauen und zweite Wirklichkeit“. Letztere umfaßt die ethische Potenz des Menschen, insbesondere Liebe zu allem Lebendigen, Güte, Brüderlichkeit — das reine verstandesmäßige Denken hingegen führe zu „Krieg oder Diktatur oder ökologischem Untergang“. Das Erziehungsprogramm müßte anthropologische Konzeptionen Erich Fromms integrieren. Er kritisiert jene Verständnisse von Human- und Sozialwissenschaften, welche die „ethische Fragestellung a priori ausschließen“. Der amerikanische Psychotherapeut Fromm fordert eine „neue Wissenschaft vom Menschen“. In seinem Bestseller „Haben oder Sein“ wird deutlich, weil die Beherrschung der menschlichen Innenwelt, die Ethik, nicht mehr funktioniere, sei die Beherr-

schung der Außenwelt lebensfeindlich, nekrophil geworden. Retten könne nur eine „radikale Veränderung des Herzens“. Die „Habentendenzen“, die auf Macht, Besitz und Lust gerichtet sind, müßten „ausgehungert“ und die „Seinstendenzen“, die Teilen und Verstehen zum Gegenstand haben, „genährt“ werden. Zu den „seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft“ gehört nicht zuletzt Einübung in Meditation; nur eine meditativ gewonnene Vernunft führt nach Weizsäcker einen der möglichen „*Wege in der Gefahr*“. Auf die Verknüpfung von Verstand und Ästhetik, von Rationalität und Spiritualität dringt der Biochemiker Fr. Cramer in seinem Buch „Fortschritt durch Verzicht“.

Die skizzierte Bildungsaufgabe ist — gerade im ökologischen Horizont — freilich eine internationale. Ohne weltweite pädagogische Kooperation kann die Krise nicht gemeistert werden. Weizsäcker meint, die Begegnung des „reflektierenden Europa“ mit dem „meditierenden Asien“ könnte uns einer „aggressiv-analytischen“ Wissenskultur entreißen. Krise des Fortschritts! Die Frage stellt sich, ob der angespeicherte Vertrauensvorschuß ins Unbekannte hinein heute noch gerechtfertigt ist. Es gibt freilich kein Zurück in einen vorwissenschaftlichen und prätechnischen Zustand, der ja auch keine Idylle war. Die Entwicklung der Wissenschaft ist unausweichlich, und ihre Tochter, die Technik ist eine „*conditio humana*“, die — laut Heisenberg — zum Menschen gehört wie das „Haus zur Schnecke“. Es bleibt nur ein qualitativ orientiertes Vorwärts. Auf der Basis von Teilwahrheiten läßt sich der Mensch leicht vom homo sapiens zum homo consumens degradieren. Hingegen wächst auf dem Fundament einer ganzen anthropologischen Wahrheit jene Bildung, die nicht das Maß des Marktes, sondern das Maß des Menschen zur obersten Richtschnur nimmt. Indem christliche Theologie und Kirche ihre Wahrheit einbringen, dienen sie der Menschheit; indem sie so dienen, herrschen sie: denn das Dienen verlangt nach den Worten des Papstes „eine solche geistige Reife, die man geradezu als „herrschen“ bezeichnen muß. Um den anderen „dienen zu können, muß man sich selbst zu beherrschen vermögen“ (RH 21). Dazu ist die Kirche verpflichtet — die Kirche einer Zeit, die, wie der Papst betont, „besonders nach dem Geist hungert. Weil sie hungert nach Gerechtigkeit und Frieden, nach Liebe und Güte, Starkmut und Verantwortung, nach Menschenwürde“ (RH 18).

DREWERMANN, Eugen: Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht. (Paderborner Theologische Studien 4–6.) München — Paderborn — Wien: Verlag Ferdinand Schöningh.

Teil 1: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht. LXIV, 355 S. 8 Bildtafeln, 1 Tabelle. Kart. 44,— DM.

Teil 2: Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht. XXXIV, 681 S. 9 Bildtafeln, 2 Tabellen. Kart. 68,— DM.

Teil 3: Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht. LXVIII, 656 S. 20 Bildtafeln, 9 Skizzen und Tabellen. Kart. 68,— DM.

Das Ziel dieser umfangreichen Paderborner Dissertation, für die der Verfasser, wie er sagt, durch die Beschäftigung mit S. Kierkegaard die entscheidende Anregung erfahren hat, ist in allen ihren Teilen systematisch-philosophischer Natur; es geht um die Herausarbeitung von Fragestellungen, die uns eine verbindliche philosophische Interpretation der jahwistischen Urgeschichte ermöglichen sowie Kriterien zur Beurteilung bereits vorliegender philosophischer Interpretationen des christlichen Erbsündendogmas an die Hand geben, sofern dieses mit der jahwistischen Urgeschichte in Beziehung steht. Von „Strukturen des Bösen“ spricht der Verfasser deshalb, weil er bei der Exegese der jahwistischen Urgeschichte herausgefunden hat, daß ein Hauptanliegen dieser Urgeschichte darin besteht zu schildern, wie das „Böse“ vom Menschen Besitz ergreift, und daß unter diesem Aspekt der Aufbau und die Anordnung der jahwistischen Erzählungen sich als eine in sich sinnvolle Entwicklungsreihe zu verstehen geben, in der jedes einzelne Glied auf dem vorhergehenden aufbaut und das nachfolgende notwendig macht, alle aber zu einem geschlossenen Ganzen gehören, das ihren Inhalt und ihre Stellung verstehen läßt.

Insgesamt legt der Verfasser eine Arbeit vor, die Exegese, Psychoanalyse und Philosophie über ein dogmatisches Thema miteinander ins Gespräch zu bringen versucht. Der Verfasser will dabei zeigen, wie er selbst sagt, daß der Mensch in seinem Geist an sich selbst erkranken muß, wenn er nicht im Glauben an Gott die Angst seines Daseins überwindet. Die Argumentation bedient sich dabei zur Bestimmung des Glaubensmangels der Exegese, zur Analyse der Krankheit des Daseins der Psychoanalyse, zur Begründung der geistigen Herkunft und Schuld an dieser Krankheit der Philosophie; alle drei Methoden verbinden sich auf dem Boden der jahwistischen Urgeschichte zu einer Beweisführung, die der Verfasser fundamentaltheologisch nennen möchte, deren Zweck aber dogmatisch ist.

In dem ersten, exegetischen Teil des Gesamtwerkes, der hier zur Besprechung ansteht, beschäftigt sich der Verfasser mit der jahwistischen Urgeschichte, wobei er als Nichtfachexeget eine bewundernswerte Sicherheit in der Verwertung der ihm vorliegenden Forschungsergebnisse aufweist. Auch wenn es nicht zur Aufgabe des Verfassers gehört hat, die literarkritischen und traditionsgeschichtlichen Probleme der von ihm als jahwistisch angesehenen vorpriesterlichen Urgeschichte im einzelnen zu untersuchen und daher manche Fragwürdigkeiten bei der Auslegung zu entschuldigen sind, so hat der Verfasser doch aufs Ganze gesehen in redaktionsgeschichtlicher Hinsicht und damit bei der theologischen Auswertung der biblischen Aussagen eine so beachtliche Leistung erzielt, daß die Vertreter aller systematischen Disziplinen innerhalb der Theologie aus diesem exegetischen Teil des Gesamtwerkes fruchtbare Anregungen erhalten können.

E. Haag, Trier

BALZ, Horst R. / SCHNEIDER, Gerhard (Hrsg.): Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament (EWNT) Bd. 1. 1–8. Lfg. (Sp. 1–1024). Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer. 1978/79. Br.

Von dem auf drei Bände zu je sechs bis acht Lieferungen geplanten „Exegetischen Wörterbuch zum Neuen Testament“ (EWNT) (je Lieferung ca. 19,80 DM; d. h. pro Band 118,80 bis 158,40 DM; drei Bände: 360,— bis 480,— DM) liegen bis jetzt acht Lieferungen vor, die einen guten Einblick in Anliegen, Umfang, Konzeption und Aufbau des Gesamtwerkes vermitteln.

Zielvorstellung und Anspruch des Neuen Wörterbuchs formulieren die beiden Herausgeber im Vorwort folgendermaßen: „Das Exegetische Wörterbuch zum Neuen Testament (EWNT) ... steht in der Tradition des weltweit verbreiteten und anerkannten Theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament (ThWNT). Es weiß sich diesem verpflichtet und ist zugleich die fällige Antwort auf eine Fülle von Wandlungen und Neuansätzen in der fachwissenschaftlichen Diskussion wie im lernenden und praktischen Umgang mit dem Neuen Testament in Hochschule, Schule und Kirche.“ Diesem Anspruch wird das Werk in den bisher vorliegenden Faszikeln denn auch voll gerecht, wie ein im folgenden durchgeführter Vergleich deutlich machen kann.

— Bereits ein Blick auf die Namen der Autoren, die an den bisher erschienenen Teilen zu Bd. 1 mitgearbeitet haben, läßt erkennen, daß hier bekannte Fachleute (evangelische und katholische) aus dem deutschsprachigen Raum sowie aus anderen europäischen Ländern beteiligt wurden. Aus dem Vorwort zur ersten Lieferung geht darüber hinaus hervor, daß für die weiteren Folgen auch Mitarbeiter „aus überseeischen Ländern“ herangezogen werden sollen.

— Das EWNT behandelt *alle Vokabeln* des griechischen Textes des Neuen Testaments, also nicht nur, wie das ThWNT, die theologisch besonders relevanten Begriffe. Die drei Bände decken also gewissermaßen auch das durch W. Bauers Wörterbuch („Wörterbuch zum Neuen Testament“, Berlin 1958 u. ö.) Intendierte ab. Durch die damit erreichte lexikalische Vollständigkeit kann dieses Werk als Lexikon für die Schriften des Neuen Testaments in der griechischen Ursprache angesehen werden. Doch es ist weit mehr: Es stellt ein exegetisch-theologisches Nachschlagewerk dar, das die theologisch tragenden Begriffe des NT ausführlich erläutert und darstellt, die weniger bedeutsamen aber in notwendiger Kürze behandelt.

— Hinzu kommt, daß die Stellen, an denen das jeweilige Wort vorkommt, *sehr oft vollständig* angeführt werden. Von diesem Prinzip wird jedoch überall da abgesehen, wo Vollständigkeit nur unnötige Aufblähung bedeuten würde und keinen weiteren Informationswert mehr hätte.

— Gegenüber dem ThWNT ist als Verbesserung vor allem auch die *leichte Auffindbarkeit* der Einzelvokabeln hervorzuheben. Denn Komposita und Ableitungen werden nicht nur innerhalb der Wortfamilie angeführt, sondern mit entsprechenden Querverweisen nochmals in der alphabetischen Folge.

— Umfangreiche *Literaturangaben*, die auch neue und neueste Arbeiten berücksichtigen, sind zur schnellen Orientierung den Ausführungen zu den Einzelstichworten vorangestellt; auch das ist eine hilfreiche Neuerung gegenüber dem Kittel. Innerhalb der Abhandlungen zu den Begriffen werden diese allgemeinen Hinweise durch weitere spezielle Angaben ergänzt, so daß die Lektüre der Artikel sich nicht zu einem Spezialstudium verästelt, aber dennoch gezielte, reichhaltige Hilfen geboten werden für den, der an weiteren Spezialfragen interessiert ist.

— Für eine schnelle Orientierung ist auch das gute *Druckbild* besonders geeignet. Die Aufteilung der Seiten in zwei Spalten erleichtert das Lesen. Die unmittelbar nach dem Stichwort angeführte Gliederung längerer Artikel sowie die dieser Gliederung folgende Bezifferung der Abschnitte erleichtern gegebenenfalls die Auswahl einzelner Gesichtspunkte. Wichtiges wird durch Schrägdruck, weniger Wichtiges durch Kleindruck abgehoben.

— Benutzern, die sich mit dem Griechischen und Hebräischen schwertun, wird nicht nur ein *deutsches Stichwortregister* das Nachschlagen erleichtern, sondern auch die durchgängig vorgenommene *Transkription* der ursprachlichen Wörter (hebräische Wörter erscheinen nur in Umschrift, die griechischen werden ursprachlich und in Transkription angeführt).

— Neben diesen eher formalen Gesichtspunkten interessiert jedoch vor allem auch die Frage nach dem, was hier „in der Tradition“ des Kittel als „die fällige Antwort auf eine Fülle von Wandlungen und Neuansätzen“ (Vorwort) in der Exegese angeboten wird. Dabei spielt auch die Frage des Umfangs eine entsprechende Rolle: Ein Werk, das auf drei Bände (EWNT) konzipiert ist, muß sich im Umfang seiner Artikel natürlich ganz andere Beschränkungen auferlegen als eines, das auf zehn Bände hin entworfen ist. Hier ist nun interessant zu beobachten, wie die notwendige Konzentration erreicht wird, d. h. wo im einzelnen „Einsparungen“ vorgenommen werden. Vergleicht man z. B. die Artikel zu *ἀγαπᾶω* beider Lexika miteinander, so fällt folgendes auf: Der Artikel im Kittel, der diesem Begriff 34 Seiten (I, 20–55) widmet, wirkt wesentlich umfangreicher als der des neuen Lexikons, das insgesamt nur zehn Spalten auf diesen Begriff verwendet. Bei genauerem Hinsehen stellt man jedoch fest, daß von den 34 Seiten des Kittel weit über die Hälfte (I, 20–44) der Verwendung des Begriffs im AT und im Spätjudentum gewidmet ist, die spezifisch ntl. Verwendung jedoch auf zehn Seiten abgehandelt wird. Das EWNT dagegen befaßt sich in zehn Spalten insgesamt mit dem ntl. Vorkommen und verweist dabei, wenn nötig, auf atl. und spätjüdische Vorläufer und Parallelen. Die jüdische Vorgeschichte wird hier also nicht ausgeblendet; aber anders als im Kittel entsteht der Eindruck, daß sie nicht einfach historisierend beschrieben, sondern in die ntl. Darstellung miteinbezogen wird. Ob hier aus der Not eine Tugend gemacht worden ist oder ob hier eine bestimmte theologische Konzeption vorliegt — weniger historisierendes Nacheinander als inhaltliche Zuordnung —, kann vorerst nur vermutet werden und läßt sich erst nach Abschluß des Gesamtwerkes eindeutig sagen.

Schon jetzt läßt sich aber feststellen: angesichts der Präzision der Ausführungen erscheinen die gegenüber dem Kittel vorgenommenen Beschränkungen keineswegs nur als Nachteil. Vielmehr ist die Überschaubarkeit der Darstellung gerade im Blick auf den Adressatenkreis — das Vorwort nennt „Wissenschaftler, Pfarrer, Lehrer, Studenten“ — besonders hilfreich, weil hier nicht zu jeder Frage eingehende Spezialstudien verlangt werden, zu denen der Praktiker ohnehin nur selten die Zeit aufbringt, sondern die Möglichkeit einer schnellen Orientierung von hohem wissenschaftlichem Niveau geboten wird.

R. Baum, Mainz

NEIRYNCK, Frans: L'Évangile de Marc. A propos du commentaire de R. Pesch (Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia, Ser. V Fasc. 42). Louvain: Editions Peters. 1979. 74 S.

Das vorliegende Heft enthält die beiden umfangreichen Rezensionen, die F. Neirynck dem zweibändigen Markus-Kommentar von R. Pesch 1977 und 1979 in den *Ephemerides Theologicae Lovanienses* gewidmet hat. Neben einer durchlaufenden Paginierung ist die ursprüngliche Seitenzählung der beiden Zeitschriftenjahrgänge mitangegeben, so daß eine zweifache Zitation ermöglicht wird. Schon aus dieser Tatsache mag die Exaktheit des Autors sprechen. Diese Sorgfalt bleibt das hervorstechendste Merkmal der Ausführungen selbst.

Dem Leser wird in umfassender und eindringlicher Weise das großangelegte Werk R. Peschs vorgestellt. Da erfährt man manches über den Autor und sein bisheriges Schaffen; sogar mit der Reihe, in der der Kommentar erschienen ist, wird ausdrücklich bekanntgemacht (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament). Die Besprechung selbst geht minutiös auf alle text- und literarkritischen Fragen ein und leistet einen entscheidenden Diskussionsbeitrag zum Problem der Schichtenzuweisung im ältesten Evangelium (Tradition und/oder Redaktion). Letzteres gilt im besonderen für die von Pesch vertretene These einer bereits vormarkinischen Fassung der gesamten Passionserzählung.

Ich habe selten eine so sorgfältige und tatsächlich sämtliche Details berücksichtigende Rezension eines Kommentarwerkes gesehen. Hier scheint nichts zu fehlen, nicht einmal eine eigene Liste fehlerhaft wiedergegebener Eigennamen; an ihrer Vollständigkeit zweifle ich nicht.

G. Schmahl, Aachen

FELLERMAYR, Josef: Tradition und Sukzession im Lichte des römisch-antiken Erbdenkens. Untersuchungen zu den lateinischen Vätern bis zu Leo dem Großen. Minerva-Fachserie Theologie. München: Minerva-Publikation München. 1979. 468 Seiten. 48,— DM.

Vorliegende Doktorarbeit an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität München wurde bei Prof. P. Stockmeier verfaßt. Die sieben Kapitel umfassen die Themenkreise: Vom Erbe des Landes zum Erbe des Reiches Gottes. „Hereditas fidei“ — Glaube und Lehre als Erbgut. „Hereditas pacis“ und „hereditas Christi“ — „Pax“ und „unitas“ als Hinterlassenschaft und Auftrag Christi. „Hereditas perfidiae“ — Die Erbfolge der Ketzler. „Hereditarius ecclesiae principatus“ — Zur Vererbung kirchlicher Ämter. „Hereditas omnium retro fidelium episcoporum“ — Die Abfolge der Bischöfe unter dem Aspekt einer Erbfolge. „Hereditas Petri“ — Die Sicht der Päpste als Erben Petri, ein Ausdruck des in der Papstidee erhobenen Identitätsanspruches. — Diesen Kapiteln folgen eine Zusammenfassung der Ergebnisse, ein Abschnitt „Schlußbemerkungen“, ein Lit.- und Abkürzungsverzeichnis, ein Abschnitt „Nachträgliche Ergänzungen“ wie ein Register. — Die hier vorgelegten entwicklungsgeschichtlichen Untersuchungen — übrigens ein Musterbeispiel exakt-wissenschaftlicher Arbeit — kreisen im Grunde bei aller Verschiedenheit der Themen um die Problematik von Fortleben von „Personen“ — Jesu Christi und Petri in besonderer Weise — im Laufe der Geschichte der Kirche, wobei dieses Fortleben immer auch dem Prozeß einer „Verdinglichung“ unterworfen ist, so daß aus der „Person“ ein mehr oder weniger lebendiges „Erbe“ wird. Einer der Hauptgründe für die „Verdinglichung“ ist, und hier zeigt sich der eigentliche Schwerpunkt der Arbeit, das römisch-antike Erbdenken. Im Rahmen dieser „Verdinglichung“ kommt es dann zur Vererbung kirchlicher Ämter, eine Entwicklung, die bei Gott nicht widerspruchsvoll auch von den Amtsträgern selbst hingenommen worden ist (vgl. S. 242—252), die aber andererseits unter anderem im Bereiche des Erbrechtes der Bischöfe zu einem Motiv für die Propagierung des Zölibats gebraucht worden ist (S. 252—256). Gegen gesteuert wurde diesen Entwicklungen durch die „verstärkte Spiritualisierung natürlicher Generationsbezeichnungen“ (S. 256—262). — Auf dem Hintergrund der „Identität des Erben mit dem Erblasser, einem Zentralgedanken des römischen Erbrechts“ (361), wird dann die ganze Thematik von Christus, Petrus, Papst behandelt und sehr ausführlich auf die Grundidee von der Gegenwärtigkeit Petri im jeweiligen Papst Bezug genommen. Dieser Hintergrund antiken Erbdenkens dürfte nach den Forschungen des Verf. in Hinkunft nicht mehr ganz unberücksichtigt bleiben dürfen, wobei natürlich für die Zeit der Antike die Feststellung des Verf. zu denken gibt: „Petrus empfängt von Christus die Schlüssel, das ‚ius‘ von Mt 16, 18 f. Diese seine Rechtsstellung geht auf seine Nachfolger als ‚hereditas‘ unverändert über. An ihr gewinnen alle jene Anteil, die mit der ‚Petri sedes‘ in Rom ‚communio‘ pflegen; denn es handelt sich ja um ‚claves communicandas ceteris‘ bzw. um ein entsprechendes ‚ius‘. So schlüssig diese Sicht auch anmutet, sie ist nur die eine, die petrinische, auch andere Apostel sind bei Ambrosius von hervorragender Bedeutung, insbesondere Paulus hat ebenfalls von Christus das ‚ius‘ erhalten. Wo bleibt aber ihre hereditas? Mir scheint, es bleibt ein Rest Unbehagen, sofern man hier schon ein nach allen Seiten ausgewogenes Modell erwartet“ (390 f.). Bei Leo dem Großen stellt der Verf. unter anderem diesbezüglich fest: „Bei ihm hat die moderne Forschung auch am frühesten und intensivsten die Bedeutung gewürdigt, die dem Rückgriff auf das römische Erbrecht für die Frage einer juristischen Begründung der Kontinuität der Gewalten zwischen Christus, Petrus und Papst zukommt“ (402 f.). Zum Schluß seiner Ausführungen zu Leo folgert der Verf.: „Wenn E. Caspar deshalb feststellt: ‚Petrus, im ewigen consortium der Gewalt mit Christus stehend, wird damit tatsächlich... wenn auch natürlich nicht dogmatisch — in eine ähnliche Stellung gerückt, wie sie Christus selbst innehat, so gilt dies nach den Prinzipien des römischen Erbrechts im gleichen Sinn auch vom Papst, dem heres Petri‘“ (414). — Nicht zu übersehen wäre schließlich die Bemerkung in der Zusammenfassung des Buches: „Der Ertrag für die Sicht des Papsttums liegt... in der Herausarbeitung des Begründungszusammenhangs für die — davon abgelöst betrachtet — oftmals unerklärliche oder, denkt man etwa an die Infallibilität, für viele anstoßerregende Stellung des Papstes. Dieser Begründungszusammenhang gewinnt seine konkrete Ausprägung in der vielfältig artikulierten Theorie von der Identität des Papstes mit Petrus und vor allem in dem damit

zusammenhängenden Konzept, das angeregt durch die damalige Umwelt, cathedra Petri und potestas von Mt 16, 18 f. mit der hereditas-Terminologie verknüpft hat. Die Virulenz des so entstandenen hereditas Petri-Anspruchs läßt sich, wenn auch nur schlaglichtartig, vom 5. Jahrhundert über das Mittelalter bis in die Gegenwart verfolgen“ (415).

E. Sauser, Trier

BORGER, Hugo: Die Abbilder des Himmels in Kölner Kirchenbauten des Mittelalters. Bd. 1. Köln: Greven Verlag. 1979. 400 S. mit zahlreichen Abb. 21,— DM.

Dieser erste von zwei weiteren geplanten Bänden stellt den gelungenen Versuch dar, an Hand von historischen Aussagen, architekturgeschichtlichen Studien, symboltheologischen Erläuterungen dem Leser vor Augen zu führen, was Borger als These an die Spitze dieses Buches gestellt hat: „Die mittelalterlichen Kirchen Kölns machen noch immer den Ruhm der Stadt aus“ (9). — Der Verf. geht dabei zunächst in die Antike zurück, was in den Kapiteln: Das römische Köln — die Grundlage der mittelalterlichen Stadt; Die Anfänge des Christentums in Köln; Die Kölner römischen Grabkirchen und Martyrien im Vergleich mit einigen anderen in der Rheinzone, sehr ausführlich geschieht. Daran schließen sich die Abschnitte: Köln und die Kölner Kirchen in der merowingischen Zeit; Die Kirchen von Köln im frühen Mittelalter; Die Kölner Kirchen in der karolingischen Zeit. Das Werk schließt ab mit Bilderläuterungen, einem sehr ausführlichen Lit.-Verzeichnis und den Tafeln. — Das Darstellungsskelett der gesamten Publikation wird von Borger mit den Worten umschrieben: „Die einzelnen Kirchen werden im folgenden nacheinander besprochen. Dabei wird der Versuch unternommen, die Befunde, soweit dies möglich ist, nach Bauabschnitten zu besprechen. Auf diese Weise sollen die komplizierten Stufen, die sich feststellen lassen, voneinander abgehoben werden. Das damit sich abzeichnende Bild wird an vielen Stellen über Schatten nicht hinausgelangen. Deutlich wird jedoch auf diese Art, wie eine jede Kirche ihre eigene unverwechselbare Geschichte hat. Aus sehr unterschiedlichen Ansätzen wächst aus den einzelnen Kirchen und den mit ihnen verbundenen Siedlungsgewichten in Stufen die mittelalterliche Stadt Köln, inmitten derer die Kirchen ein jeweils anderes Abbild des Himmels inmitten dieser Welt darstellen“ (59 f.). — Von den zahlreichen symboltheologischen Bemerkungen sei eine zur karolingischen Bischofskirche in Köln besonders herausgestellt: „Es ist schwer zu beschreiben, was diese Kirchweihe für Köln damals bedeutete... Dies ist aber sicher: inmitten einer von der römischen Stadtmauer wie von einem Gürtel umzogenen Trümmerstadt entstand seit dem Jahre 450 zum erstenmal „Stadt“ wieder neu und war begriffen als Himmliches Jerusalem und das in einem Zuschnitt, wie vorab nördlich der Alpen nur in der spätrömischen Kaiserstadt Trier, von königlichem und kaiserlichem Zuschnitt“ (301 f.). — Das Buch kann als die wichtigste Publikation zusammenfassender Art zum Thema: „Die Geschichte der spätantiken und mittelalterlichen Kirchen Kölns“ angesprochen werden.

E. Sauser, Trier

GALEY, John: Sinai und das Katharinenkloster. Stuttgart und Zürich: Belser. 1979. 192 S. 207 Abb. in Farbe. 78,— DM.

Vorliegendes Tafelwerk erhält durch die wissenschaftlichen Kommentare von Kurt Weitzmann und George Forsyth sein besonderes Kolorit. Es ist ein klassisches Beispiel einer popularwissenschaftlichen Darlegung im besten Sinne des Wortes, von der nicht nur der „populus“ wird lernen können. — Weitzmann, der erste Kenner östlicher Kunst überhaupt, behandelt die Themen: Zur Geschichte des Katharinenklosters (11—16), Das Katharinenkloster — die architektonische Anlage und ihre Ausstattung (17), Zur Kunst des Katharinenklosters (81—96), Die Ikonen, Mosaiken, Handschriften und wertvollsten Kunstgegenstände des Katharinenklosters (97—160), Das Klosterleben (161—186), während Forsyth die Abschnitte: Das Katharinenkloster auf dem Sinai: Kirche und Festung Justinians (49—65) und: Die landschaftliche Umgebung und der Mosesberg (65—80) bearbeitet hat. Die Darstellungen werden abgeschlossen durch Anmerkungen, eine Übersichtskarte wie ein Namens- und Ortsregister. — Wenn auch die

Form der einzelnen Kommentare nicht unbedingt nach außen hin als „klassisch wissenschaftlich“ anmutet, so steckt doch im Inhalt der angesprochenen Themen viel wissenschaftliche Arbeit, die neue Erkenntnisse zu vermitteln vermag. In diesem Zusammenhang sei besonders verwiesen auf die Darlegungen zum Apsismosaik in der Klosterkirche mit der ersten uns überhaupt erhaltenen Darstellung der Verkörperung Christi auf dem Tabor (84 ff.) wie die Erläuterungen zum Themenkreis: Die 2044 Ikonen auf dem Sinai, wobei Weitzmann feststellt: „Die Sammlung ist kein genereller Querschnitt der Ikonenmalerei, sondern sie wurde unter besonderen, mit der Geschichte des Klosters zusammenhängenden Umständen geschaffen. Die Wüste läßt keinen eigenen, verfeinerten, charakteristischen Stil entstehen. Die im Besitz des Klosters befindlichen Ikonen wurden entweder als Geschenk hierher gebracht oder von Künstlern gemalt, die an anderen Orten ihre Ausbildung erfahren und sich dann auf dem Sinai niedergelassen hatten. In vielen Fällen kann man zwischen diesen beiden Möglichkeiten nicht entscheiden; die folgende Überlegung dient jedoch zur Erhellung des Problems; Einzelikonen sind wahrscheinlich Geschenke, doch Ikonenserien von derselben Hand oder der gleichen Künstlerschule sind vermutlich im Kloster entstanden“ (91). E. Sauser, Trier

JECKEL, Stefan: Russische Metall-Ikonen — in Formsand gegossener Glaube, Osnabrück: Gebr. Rasch und St. Jeckel. 1979. 220 S. Zahlreiche Farb- u. Schwarz-Weiß-Abb.

Östlicher Glaube und östliche Heiligenverehrung zeigen sich nicht nur in auf Holz gemalten Ikonen — sie werden ebenso auf Metallikonen offenbar, die hier in ausführlicher Weise behandelt werden. Man kann sogar angesichts dieses Buches sagen: Hier ist, nach einem „Vorläufer“ aus der Feder desselben Verf. im Jahre 1977, das bis jetzt noch nicht vorhandene Standardwerk zum Thema Metallikonen entstanden. — Nach einem einleitenden Kapitel zu „Ostkirche und Ikonenverehrung“ folgen der Abschnitt „Die russische Metallikone als besondere Variante der traditionellen Ikonenkunst“ wie „Zeugnisse der russischen Metallikonenkunst in Bildbeispielen“. — Der Anhang bietet Hinweise zur Umschrift und Aussprache russischer Namen und Begriffe, Transkriptionstabelle zum russischen Alphabet, Geographische Übersichtskarte, Anmerkungen und Quellenhinweise, Verzeichnis der Abbildungen und Worterklärungen. — Aufs Ganze gesehen sind vor allem die Beschreibungen der einzelnen Ikonen sehr genau und ausführlich. Sie umfassen die ikonographischen Themen: Dreifaltigkeit, Christus, Maria, Engel, Propheten und Heilige, Festtage des Kirchenjahres, Kreuze. E. Sauser, Trier

THON, Nikolaus: Ikone und Liturgie. Sophia Bd. 19. Trier: Paulinus. 1979. 294 S.

Angesichts der vielen Veröffentlichungen zum Thema: Ikonen, ist es gar nicht selbstverständlich, daß durch eine erneute Publikation im engeren oder weiteren Sinne nicht doch „Eulen nach Athen getragen werden“. Durch dieses Buch geschieht dies sicher nicht. Vielmehr wird hier eine Lücke ausgefüllt, die trotz der zahlreichen Ikonenbücher bisher doch dagewesen ist. Thon bemüht sich nämlich in sehr ausführlicher Weise, die theologische Beheimatung der Ikone in Liturgie und östlicher Theologie aufzuzeigen. Dies geschieht in den Abschnitten: Ikone und Liturgie — Mysterium fascinosum, Die Ikonentheologie und ihre Entwicklung, Die künstlerische Realisation der Ikonentheologie, Die Ikonenmalerei in ihrem Verhältnis zur abendländischen Kunauffassung, Die kultische Bezogenheit der orthodoxen Ikone. — In einem Textanhang sind wiedergegeben die dogmatische Definition des 7. Ökumenischen Konzils von Nikaia, die Weihegebete bei der Ikonensegnung, das Bildprogramm der byzantinischen Kirchausmalung (nach dem Handbuch des Dionysios). — Den Abschluß bilden zahlreiche Anmerkungen. — Thon stellt schließlich sein Werk noch in den großen Zusammenhang der Ökumene, wenn er im Vorwort sagt: „Sollten diese Ausführungen einen kleinen Baustein beitragen können zum dringend notwendigen Werk einer Erneuerung der christlichen (vor allem auch der abendländischen) Spiritualität aus dem Geiste der ungeteilten Kirche Christi (und damit auch zur Wiederherstellung der Einheit aller, die den Namen des Herrn tragen...), wäre ihr eigentliches Ziel erreicht“ (12). E. Sauser, Trier

NYSSSEN, Wilhelm: Maria — Geisterfüllte Kirche; Meditation in Wort und Bild. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag. 1979. 120 S. 20 vierfarbige Bildtafeln. 5 Schwarz-Weiß-Abb. Ln. 29,80 DM.

Der vorliegende Bildband ist eine getreue und lebendige Weiterführung ähnlicher Veröffentlichungen desselben Autors, im besonderen des Buches: „Der heilende Christus“ (Mainz, Grünwald 1977). — Daß die Bilder, die aus dem Osten wie aus dem Westen stammen, deutende, persönliche Wort Nyssens ist getragen von der hohen Marienhymne Ephraem des Syrsers. Es stellt im Gesamt den gelungenen Versuch dar, die Kirchenväter als Deuter von Bildwerken heranzuziehen. Dabei vermeidet Nyssen den Anspruch, nachweisen zu können, daß in den betreffenden Kunstwerken ganz bewußt und gezielt Kirchenväteraussagen direkt enthalten sind. Es ist vielmehr so: Nyssen läßt sich von dem Kirchenvater Ephraem vor allem in seinen intuitiven Gedanken anregen und bekommt dadurch gleichsam von den Vätern eine Fülle von theologischem Reichtum, aus dem er dann bei der Meditation zu den einzelnen Werken schöpfen kann, die ihn in etwa in sehr eigenartiger Weise sensibilisieren für eine Weise von „Heraussehen“, die ihn, den Autor, und den Leser zugleich beglücken kann. — Nyssen möchte in all seinen Aussagen und Erklärungen dazu beitragen, den „verborgenen Mariensinn in der ganzen Kirche“ (11) deutlich werden zu lassen, den Mariensinn — „von der Frühzeit bis heute —, der weder von den jeweiligen jüngsten Ergebnissen der Mariologie noch von irgendwelchen verkürzten Annutungen der Marienfrömmigkeit, bis in grausam entstellte bildliche Darstellungen hinein, getrübt werden kann. Er liegt wie ein Schatz am Grunde und ist jederzeit zu heben und ansichtig zu machen. Er bleibt in allem Wandel der Formen eine bergende Ruhe“ (11). — Die Kapitel mit ihren Themen lauten: 1. Der Anfang (Bereitung, Verkündigung, Jungfrauenschaft, Heimsuchung), 2. Die Ankunft (Weihnacht, Darstellung im Tempel, Mariensinn der Epiphanie, Bewahren aller Worte), 3. Das Opfer (Maria und Johannes, Die neue Eva, Maria und die Kirche), 4. Die Erhöhung (Begegnung mit dem Auferstandenen, Heimgang Mariens), 5. Die Vollendung (Urbild der Erde, Sterbende Mutter, Maria, Kirche und Seele). — Als Beispiel — unter vielen in diesem Buche — das zeigt, wie der Verfasser die Feststellung einer ikonographischen Eigenart in den weiten theologisch-patristischen Rahmen zu stellen vermag, sei zunächst sein Hinweis genannt: „Es ist eigenartig genug, daß alle vorgotischen Marienbilder in Ost und West, weil sie vor allem die Hingabe Mariens an den Ratschluß des Vaters darstellen, auch alle Elemente der Passion enthalten, während der spätere Individualismus Lieblichkeit und Schmerz streng voneinander zu trennen sucht“ (31). Diesen Hinweis verbindet er nun mit der theologischen Beobachtung: „Durch das letzte Buch des Neuen Testaments... wird deutlich gemacht, daß der Mariensinn in der Kirche auf keinen Fall den gleichsam lieblichen Aspekt des Kommens Jesu gegenüber dem grausamen seines Leidens darstellt, sondern daß hierin sowohl das Licht der Ankunft wie ebenso die Finsternis seiner Verfolgung in eins gesehen werden“ (31). — Das Buch eignet sich also in einem besonderen Maße, dem Laien wie dem Fachmann ursprüngliche Aussagen über Maria und Kirche lebendig nahezubringen.

E. Sauser, Trier

KERN, Walter: Außerhalb der Kirche kein Heil? Freiburg — Basel — Wien: Herder. 1979. 88 S. 9,80 DM.

In dem vorliegenden Bändchen, das auf einen Vortrag für eine Studienwoche des Würzburger „Theologischen Fernkurses“ zurückgeht, erörtert der Innsbrucker Fundamentaltheologe das im Titel angegebene Thema im Horizont der Vergangenheit und der Gegenwart. Er bietet u. a. die neueren Verlautbarungen des kirchlichen Lehramtes, referiert und beurteilt die Deutungen von Congar, Küng und K. Rahner und stellt abschließend mit dem II. Vatikanischen Konzil die Kirche als „das universale Sakrament des Heils“ heraus. Vielleicht hätte man den Gedanken des Pars pro toto und der Stellvertretung (vgl. S. 19/20) noch etwas vertiefen können.

Dem hilfreichen Beitrag wünscht man sich viele interessierte Leser.

H. Schützeichel, Trier

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- ABEL, Eduard / JESSE, Peter: ... in die Welt hinaustreten. Texte, Fakten, Fotos zum Thema der Weltmissionskonferenz Melbourne „Dein Reich komme“. Basel: Basileia Verlag. 1981. 64 Seiten. Kart. 12,— Fr.
- ABELN, Reinhard: Wie heute erziehen? Hilfen für Eltern und Erzieher. Donauwörth: Verlag Ludwig Auer. 1981. 64 Seiten. Kart. 4,80 DM.
- ADAM, Adolf / BERGER, Rupert: Pastoralliturgisches Handlexikon. Freiburg: Herder Verlag. 1980. 570 Seiten. Geb. 58,— DM.
- AMBAUM, Jan: Glaubenszeichen. Schillebeeckx' Auffassung von den Sakramenten. Pustets Theologische Bibliothek. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 1980. 352 Seiten. Kart. 24,80 DM.
- AUER, Johann / MUSSNER, Franz / SCHWAIGER, Georg, Hrsg. Gottesherrschaft — Welt-herrschaft. Festschrift Bischof Dr. Dr. h. c. Rudolf Graber. Zum Abschied von seiner Diözese Regensburg. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 1980. 352 Seiten. Ln. 44,— DM.
- BALTHASAR, Hans Urs von: Theodramatik Band III. Die Handlung. Einsiedeln: Johannes Verlag. 1980, 475 Seiten.
- BARTZ, Wilhelm: Verantworteter Glaube. Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag. 1980. 65 Seiten. Kart.
- BEER, Theobald: Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers. Sammlung Horizonte Neue Folge 19. Einsiedeln: Johannes Verlag. 1980. 563 Seiten.
- BEGEGNUNGEN MIT DEM JUDENTUM. Dezember, Januar, Februar, März, April, Mai, Juni 1980. 1981. Südwestfunk Baden-Baden.
- BERCHMANS, Egloff: Das Gebet der Vielbeschäftigten. Jestetten: Miriam Verlag. 1980. 96 Seiten. 3,— DM.
- BRANDL, Gerhard: Nächstenliebe — Ausgangspunkt der Erneuerung. Die Zehn Gebote aus individual-psychologischer Sicht. Luzern—Stuttgart: Rex Verlag. 1980. 214 Seiten. Linson. 22,— DM.
- BROCKMÜHL, Klaus: Das größte Gebot. Theologie und Dienst, Heft 21. Gießen: Brunnen Verlag. 1980. 46 Seiten. Kart.
- CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Band 8. Doris Knab / Georg Langemeyer: Bildung. Heinrich Rombach: Leistung und Muße. Alois Halder: Aktion und Kontemplation. Günter Brakelmann: Arbeit. Freiburg: Herder Verlag. 1980. 142 Seiten. Geb. 24,50 DM.
- CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Band 21: Max Seckler: Aufklärung und Offenbarung. Bernhard Welte: Ideologie und Religion. Richard Schaeffler: Kritik und Anerkennung. Freiburg: Herder Verlag. 1980. 143 Seiten. Geb. 26,80 DM.
- CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Band 25. Thomas Luckmann / Heinrich Döring / Paul M. Zulehner: Anonymität und persönliche Identität. Edward Schillebeeckx: Erfahrung und Glaube.

- Bernhard Casper: Alltagserfahrung und Frömmigkeit. F. X. Kaufmann / Günter Stachel: Religiöse Sozialisation. Freiburg: Herder Verlag. 1980. 168 Seiten. Geb. 28,20 DM.
- CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Band 26: L. Kolakowski, Toleranz und Absolutheitsansprüche. B. Welte, Christentum und Religionen der Welt. J. Maier, J. J. Petuchowski, Cl. Thoma, Judentum und Christentum. Freiburg—Basel—Wien: Herder Verlag. 1980. 1975. Geb. 29,50 DM.
- COURT, John H.: Pornographie. Anfang oder Ende der Freiheit? Gießen: Brunnen Verlag. 1980. 94 Seiten. Kart.
- EXEGETISCHES WÖRTERBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT. Hrsg. von Horst Balz und Gerhard Schneider, Band II, Lieferung 3/4 (Spalte 257—512). Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer. 1980.
- FRIES, Heinrich: Glaube und Kirche im ausgehenden 20. Jahrhundert. München: Don Bosco Verlag. 1979. 175 Seiten. 19,80 DM.
- FRONIUS, Hans: Das Buch Hiob. Klosterneuburg: Österreichisches Katholisches Bibelwerk. 1980. 103 Seiten. Ln. 45,— DM.
- GEPPERT, Walter: Marcel Lefebvre: Ankläger und Angeklagter Roms. Tübingen: Katzmann Verlag. 1980. 96 Seiten. Pp. 18,— DM.
- GEPPERT, Walter: Geheimnis der Gebetserhörung. Eine Herausforderung an den Atheismus. Tübingen: Katzmann Verlag. 1980. 176 Seiten. Pp. 24,— DM.
- GNILKA, Joachim: Der Kolosserbrief. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Band X Faszikel I. Freiburg: Herder Verlag. 1980. 249 Seiten. Ln.
- GRÜNDEL, Johannes: Normen im Wandel. Eine Orientierungshilfe für christliches Leben heute. München: Don Bosco Verlag. 1980. 248 Seiten. 26,— DM.
- HEYDE, Agnes: Dem Kind es sagen. Sexualaufklärung leichtgemacht. Jestetten: Miriam Verlag. 1977. 48 Seiten. 2,80 DM.
- HÄRING, Bernhard: Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens. Band II. Freiburg: Herder Verlag. 1980. 558 Seiten. Geb. 64,— DM.
- HARRER, Karl M.: Die schönsten eucharistischen Wunder. Heft 2. Jestetten: Miriam Verlag. 1979. 48 Seiten. 2,— DM.
- HASSLWANDER, Jolanthe: Der steirische Prinz. Lebensbild. Jestetten: Miriam Verlag. 1980. 32 Seiten. 2,— DM.
- HASSLWANDER, Jolanthe: Das Marienleben, betrachtet im Rosenkranz. Jestetten: Miriam Verlag. 1980. 24 Seiten. 1,50 DM.
- HILDEBRAND, Dietrich von: Moralia. Nachgelassenes Werk. Dietrich von Hildebrand: Gesammelte Werke, Band IX. Moralia. Regensburg: Verlag Josef Habel. 1980. 528 Seiten. Ln. 46,— DM.
- HILPERT, Konrad: Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem und zu seiner Bedeutung für die theologische Ethik. Moraltheologische Studien, Band 6. Düsseldorf: Patmos Verlag. 1980. 615 Seiten. 78,— DM.
- JERRENTROP, Fritz: Freude und Hoffnung des Christen. Bekenntnis eines Physikers. Köln: Styria Verlag. 1981. 117 Seiten. Kart. 9,80 DM.
- KALTENBRUNNER, Gerd-Klaus (Hrsg.): Wir sind Evolution. Herderbücherei Initiative, Band 40. Freiburg: Herder Verlag. 1981. 192 Seiten. 11,90 DM.

- KLEINHEYER, Bruno: Heil erfahren in Zeichen. Dreißig Kapitel über Zeichen im Gottesdienst. München: Don Bosco Verlag. 1980. 188 Seiten. 24,80 DM.
- LAIEN studieren Theologie. 40 Jahre Wiener theologische Kurse. 30 Jahre Fernkurs für theologische Bildung. Wien: Institut Fernkurs für Theologische Bildung. 1980. 171 Seiten. Kart.
- LÄPPLE, Alfred: Priesterlose Gemeinde — Modell der Zukunft? Trier: Paulinus-Verlag. 1980. 128 Seiten. Kart. 16,80 DM.
- MAFFEI, Giuseppe: Il Dialogo Ecumenico sulla successione Attorno All'Opera di Oscar Cullmann. Roma: L. E. S. 194 Seiten. Kart.
- MAIER, Gerhard: Reich und arm. Der Beitrag des Jakobusbriefes. Theologie und Dienst, Heft 22. Gießen: Brunnen Verlag. 1980. 47 Seiten. Kart.
- MANN, Otto: Die gescheiterte Säkularisation. Ein Irrgang der europäischen Philosophie. Theologische Beiträge und Forschungen, Band 2. Tübingen: Katzmann Verlag. 1980. 168 Seiten. Pp. 32,— DM.
- METZLER, Josef: Die Synoden in China, Japan und Korea 1570—1931. Konzils-geschichte Reihe A: Darstellungen. Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag. 1980. 324 Seiten. Geb. 85,— DM.
- MILLARD, Alan R.: Bibel und Archäologie. Kann die Archäologie die geschichtliche Wahrheit der Bibel beweisen? Theologie und Dienst, Heft 23. Gießen: Brunnen Verlag. 1980. 54 Seiten. Kart.
- MONZEL, Nikolaus: Die katholische Kirche in der Sozialgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. München: Olzog Verlag. 1980. 351 Seiten. Kart. 38,— DM.
- PLANK, Peter: Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs (1893—1966). Das östliche Christentum, Band 31, Abhandlungen im Auftrag des Ostkirchlichen Instituts der deutschen Augustiner, Würzburg, Steinbachtal 2a, hrsg. von Prof. Dr. Hermenegild M. Biedermann OSA, Würzburg. Würzburg: Augustinus-Verlag. 1980. 268 Seiten. 45,— DM.
- PLÖGER, Josef G. / KNOCH, Otto B.: Brannte uns nicht das Herz? Dokumentation über die Veranstaltungen zur Vollendung der Einheitsübersetzung. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk. 1980. 110 Seiten. 14,50 DM.
- RIEDE, Johannes: Hoffnung wider alle Hoffnung. Verheißungen Gottes, Erwartungen des Menschen. München: Don Bosco Verlag. 1980. 129 Seiten. 16,80 DM.
- RUEF, Vinzenz: Was ist ein Christ? St. Paulus antwortet. Jestetten: Miriam Verlag. 1979. 40 Seiten, 2,20 DM.
- SCHIEFFCZYK, Leo: Glaube als Lebensinspiration. Gesammelte Schriften zur Theologie. Sammlung Horizonte. Neue Folge 18. Einsiedeln: Johannes Verlag 1980. 446 Seiten.
- SCHNEIDER, Lothar: Zur Pastoralsoziologie des Kirchgangs. Eine Trenduntersuchung. Forschungstexte Sozialwissenschaften, Band 3. Opladen: Leske Verlag + Budrich GmbH. 1980. 175 Seiten.
- SCHNEIDER, Reinhard: Glaube und Vertrauen. Jestetten: Miriam Verlag. 1980. 96 Seiten. 4,80 DM.
- SCHULZ, Hans-Joachim: Die byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt. Sophia. Quellen östlicher Theologie, Band 5. Trier: Paulinus-Verlag. 1980. 241 Seiten. Kart. 42,— DM.

- SECKLER, Max: Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit. Freiburg: Herder Verlag. 1980. 222 Seiten. Kart.
- SEEBASS, Horst: Entstehung des Lebens. Studium generale, Wintersemester 1979/80. Schriftenreihe der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Heft 2. Münster: Aschendorff Verlag. 1980. 139 Seiten. Kart. 20,— DM.
- STUPPERICH, Robert: Die Reformation in Deutschland. Gütersloher Taschenbücher: Siebenstern 1401, Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn. 1980. 281 Seiten. 16,80 DM.
- THILS, Gustave: Droits de l'homme et perspectives chrétiennes. Cahier de la Revue théologique de Louvain, Band 2. Leuven: Publications de la Faculté de Théologie. 116 Seiten.
- VETUS LATINA 1980. 24. Arbeitsbericht der Stiftung, 13. Bericht des Instituts. Beuron. 1980. 55 Seiten.
- VORGRIMLER, Herbert: Hoffnung auf Vollendung. Aufriß der Eschatologie. Quaestiones Disputatae, Band 90. Freiburg: Herder Verlag. 1980. 176 Seiten.
- WEGE ZUR GEMEINSCHAFT. Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission. Paderborn: Bonifacius-Druckerei. 1980. 63 Seiten. Sn. 5,40 DM.
- WIESBÖCK, Edmund: Geschlechtliche Erziehung in der Familie. Donauwörth: Verlag Ludwig Auer. 1980. 31 Seiten. Geheftet. 2,50 DM.
- WIESBÖCK, Edmund: Vater und Mutter als Leitbild in der Erziehung. Donauwörth: Verlag Ludwig Auer. 1980. 31 Seiten. Geheftet. 2,50 DM.
- ZIEGELBAUER, Max: Im Banne des Papstbesuchs. Deutschlands festliche Kirche. Donauwörth: Verlag Ludwig Auer. 1980. 48 Seiten. Geheftet. 3,— DM.

Manfred Probst

Der Ritus der Kindertaufe

Der Reformversuch der katholischen
Aufklärung des deutschen Sprachbereiches

Ca. 272 Seiten, — Trierer Theologische Studien, Band 39 —, kart., ca. 48,— DM

In dieser Arbeit werden die Zeichen, Inhalte und Aufbauprinzipien von etwa 150 aufklärerischen katholischen Taufriten analysiert und aufgearbeitet. Der Autor möchte damit stärker als bisher neben den theoretischen Reformideen die konkreten liturgischen Gottesdienstentwürfe der Aufklärung in das Blickfeld der Forschung rücken. Das Ergebnis der dafür notwendigen Sichtung der Rituensammlungen der Aufklärungszeit brachte eine Reihe vergessener oder bisher nicht bekannter Ritualien ans Tageslicht, darunter auch Handschriften, die im ersten Kapitel kurz vorgestellt werden.

Die Studie will primär einen Beitrag leisten zur Erforschung der Sakramentenreform in der katholischen Aufklärung.



Paulinus-Verlag
Postfach 30 40
5500 Trier

Durch jede
Buchhandlung

Rudolf Thomas (Hrsg.)

in Verbindung mit
Jean Jolivet, Paris
L. M. de Rijk, Leiden
D. E. Luscombe, Sheffield

Petrus Abaelardus

(1079–1142)

Person, Werk und Wirkung

339 Seiten, – Trierer Theologische Studien, Band 58 –, kartoniert, 58,– DM.

„Petrus Abaelardus in der Forschung des 20. Jahrhunderts“, unter dieser Thematik hatten sich ungefähr 30 Abaelard-Forscher aus Europa, Amerika und Japan in der Theologischen Fakultät in Trier während der Osterwoche 1979 zu einem Round-Table-Gespräch getroffen. Äußerer Anlaß war der 900. Geburtstag Peter Abaelards. Die wissenschaftliche Begründung dieses Kolloquiums lag jedoch in der Tatsache, daß Abaelards Charakterbild und seine philosophisch-theologische Dialektik in den vergangenen Jahrhunderten weithin summarischen Fehldeutungen unterlagen. Jene überkommenen Beurteilungen erfuhr in neueren und neuesten Forschungen grundlegende Wandlungen, zu denen der hier vorliegende Band als Beitrag gesehen werden möchte.

Durch jede
Buchhandlung



Paulinus-Verlag
Postfach 30 40
5500 Trier

PETER MEINHOLD, Hrsg.

Studien zur Bekenntnisbildung

Vortragsreihe aus den Jahren 1979—1980

1980. VI, 159 Seiten. (Veröffentlichung des Instituts für Europäische Geschichte Mainz — Abt. für Abendländische Religionsgeschichte, Bd. 103). Kart. 24,80 DM

ISBN 3-515-03390-4

Inhaltsübersicht: F. Hahn: Bekenntnisformeln im N. T. — H. Kraft: Das Apostolicum. — A. Grillmeier: Das Nizäno-Constantinopolitanum. — Y. Congar: Bekenntnisaussagen der mittelalterlichen Kirche. — P. Meinhold: Die gesamtchristliche Bedeutung der C. A. — V. Pfnür: Das tridentinische und die nachtridentinischen Bekenntnisse der römisch-katholischen Kirche und die C. A. — D. Papandreo: Die Bekenntnisse der orthodox-morgenländischen Kirche. — A. Ganoczy: Zur Theologie des Bekenntnisses. — R. Slenczka: Bekenntnis als Deutung, Gemeinschaft und Grenze des Glaubens. — F. Beisser: Bekenntnis und Bekenntnisakt. — K. Lehmann: Die Autorität des eigenen und des fremden Bekenntnisses.

Kirche und Bekenntnis

Historische und theologische Aspekte zur Frage der gegenseitigen Anerkennung der lutherischen und der katholischen Kirche auf der Grundlage der Confessio Augustana

1980. 146 Seiten. Kart. 19,80 DM

ISBN 3-515-03280-0

Inhaltsübersicht: Herbert Immenkötter: Der politische und reichsrechtliche Hintergrund des Reichstages von 1530. — Gottfried Seebass: Die reformatorischen Bekenntnisse vor der Confessio Augustana. — Joachim Staedtke: Bekenntnis und Kirche aus reformierter Sicht. — Harding Meyer: Die Confessio Augustana als katholisches und lutherisches Bekenntnis. — Ein Weg zur Einheit der Christen? — Bernhard Lohse: Das Konkordienwerk von 1580. — Walter Kasper: Die gesamtchristliche Relevanz der reformatorischen Bekenntnisse.

FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN

Heribert Schützeichel

Katholische Calvin-Studien

136 Seiten — Trierer Theologische Studien, Band 37 —, kart., 24,80 DM

Neben der Luther-Forschung wird auf katholischer Seite immer mehr auch die Calvin-Forschung vorangetrieben. Die in diesem Band vereinigten Studien setzen die Untersuchung der allgemeinen Sakramentenlehre, wie sie in dem Buch des Verfassers „Die Glaubenstheologie Calvins“ (München 1972) dargestellt ist, voraus und behandeln die vier von Calvin abgelehnten Sakramente der Firmung, der Buße, der Krankensalbung und der Ehe. Sie wollen die Kenntnis der Gedankengänge des Genfer Reformators und den ökumenischen Dialog über die genannten Sakramente fördern.

Heribert Schützeichel, Dr. theol., geboren am 20. November 1933, ist Professor für Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie an der Theologischen Fakultät Trier. Zu Beginn des Wintersemesters 1979/80 wurde ihm der fundamentaltheologische Lehrstuhl der Universität Augsburg angeboten, den er ablehnte.

Durch jede
Buchhandlung



Paulinus-Verlag
Postfach 30 40
5500 Trier

Kurt Rudolph

Die Gnosis

Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion. 2., durchgesehene u. ergänzte Auflage. 444 Seiten mit mehreren Textabb., 48 Kunstdruckabb. u. 1 Karte, Leinen DM 45,—.

„In Aufnahme und Weiterführung der Forschungsergebnisse von Hans Jonas und in Auseinandersetzung mit Hans Leisegang stellt der Autor Wesen, Struktur und Geschichte der spätantiken Gnosis bis ins Spätmittelalter dar. Der besondere Wert dieses mit wissenschaftlicher Akribie für einen breiteren Leserkreis geschriebenen Buches liegt in der ausführlichen Zitierung der uns erhaltenen gnostischen Texte. Zum anderen sind die Abbildungen und Zeichnungen eine anschauliche Unterstützung des Gesagten. Die kurze kritische Quellengeschichte sowie die Zeittafel und die ausführliche Bibliographie sind dankenswerte Hilfen für die wissenschaftliche Nutzung dieses Buches, das zu den Standardwerken der Gnosisforschung gezählt werden darf.“

Wissenschaftlicher Literaturanzeiger

Jan Badewien

Geschichtstheologie und Sozialkritik im Werk Salvians von Marseille

(Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 32). 211 Seiten, kartoniert DM 40,—.

Salvian von Marseille (ca. 400—480) versucht — wie vor ihm Augustin und Orosius — Antwort zu geben auf die Frage, wie der sich abzeichnende Untergang des christlich-römischen Reiches mit der Gerechtigkeit Gottes zu vereinbaren sei. Seine Antwort: Die mangelnde

de Befolgung der göttlichen Gebote durch die Christen — und besonders durch die Reichen und Mächtigen — läßt die politische Entwicklung als gerechtes Gericht Gottes über die schuldige Christenheit erscheinen.

Diese Arbeit fragt nach der Korrelation von theologischer und zeitkritischer Argumentation und sie zeigt Salvians Ort im Spektrum zeitgenössischer Theologie: als eine eigenständige Weiterentwicklung pelagianischer Ansätze.

Trutz Rendtorff (Hg.)

Religion als Problem der Aufklärung

Eine Bilanz aus der religionstheoretischen Forschung. Mit Beiträgen von W. Dupré, G. Dux, K. E. Løgstrup, H. Lübke, W. Pannenberg, T. Rendtorff, G. Rohrmoser, G. Sauter, G. Schmidtchen, A. Vergote u. J. Waardenburg. 257 Seiten, kart. DM 56,—.

Religion ist unter den Prämissen des aufgeklärten Bewußtseins zu einer weiterhin unbekannten und unerklärlichen Größe geworden, die durch ihre faktische, aber unbegriffene Existenz auf sich aufmerksam macht.

Diese wissenschaftliche Unbekanntheit von Religion stellt eine Herausforderung dar. Neue, und das heißt vor allem erweiterte Perspektiven der Religionstheorie müssen entwickelt und erprobt werden, und das im Interesse von Aufklärung und Religion gleichermaßen.

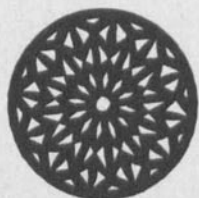
Seit einer Reihe von Jahren hat sich in München ein Religionstheoretisches Kolloquium versammelt, in dem eine Debatte geführt worden ist, die auf eine Erweiterung der religionstheoretischen Fragestellung abzielt. Dieser Band ist eine vorläufige Bilanz der Arbeit dieses Kolloquiums.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SÄARSTR. 39 · TELEFON 4 29 38

Ein hervorragender Geschenkband

Der Mann aus Assisi

Text: Walter Nigg

Bilder: Toni Schneiders

132 Seiten, farb. Bilder 29,50 DM

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.

Alfred Läßle

Priesterlose Gemeinde — Modell der Zukunft?

128 Seiten, kartoniert, 16,80 DM.

Wie wird die Kirche der Zukunft aussehen? Welche Seelsorgemöglichkeiten können angesichts des sich verschärfenden Priestermangels noch verwirklicht werden? Fakten, Diagnosen, Prognosen werden realistisch vorgelegt. Gleichzeitig wird untersucht, ob die priesterlose Gemeinde auf Dauer lebensfähig ist. Dieses Werk zeichnet sich aber auch als Nachschlagewerk aus, denn es bietet für die verschiedensten Laufbahnen im pastoralen Dienst die von der Deutschen Bischofskonferenz genehmigten und in Kraft gesetzten Rahmenbestimmungen.

Durch jede Buchhandlung

Paulinus-Verlag, 5500 Trier
Postfach 30 40

Das besinnliche Buch

Heiga Koster/Alexander Glaser

Frag das Leben

84 Seiten, 20 vierfarbige und 20 schwarzweiße Bildtafeln, 25×20 cm, Pappband bezogen, 29,80 DM

Texte und Bilder in diesem Buch ergänzen einander so großartig, daß sie nahezu aufeinander angewiesen sind. Die gemeinsame Aussagekraft zieht den Betrachter in ihren Bann. Er spürt das Geheimnis, das Leben, das sich darin verbirgt. Das Leben in seiner Vielfalt: im Menschen, in der Natur, den Elementen, im Tages-, Jahres- und Lebenskreislauf.

Durch jede Buchhandlung

Spee-Verlag, 5500 Trier
Postfach 30 40

19. Juni 1981 [S

BIBLIOTHEK
X 21 935 F

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Hermann J. Vogt, Tübingen
Das Konzil von Ephesus

Joseph Schumacher, Freiburg
Teilidentifikation mit der Kirche

Hubert Socha, Trier
Begründung kirchenrechtlicher Normen

Volker Kapp, Trier
Die Lebensform der guten Gesellschaft

Heft 2

April, Mai, Juni 1981
90. Jahrgang Pastor bonus
ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Neue theologische Literatur

INHALT

Hermann J. Vogt: Das gespaltene Konzil von Ephesus und der Glaube an den einen Christus	89—105
Joseph Schumacher: Überlegungen zur Teilidentifikation mit der Kirche . .	106—130
Hubert Socha: Begründung kirchenrechtlicher Normen	131—153
Volker Kapp: Die Lebensform der guten Gesellschaft als Problem christlicher Ethik in der französischen Frühaufklärung. — Zu Baudot de Jullys „Dialogen über die Vergnügen“ (1701)	154—164
Besprechungen	165—169

Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Hermann J. Vogt, Gartenstraße 62, 7400 Tübingen

Privatdozent Dr. Joseph Schumacher, Basler Landstraße 97, 7800 Freiburg i. Br.

Prof. P. Dr. Hubert Socha SAC, Auf der Jüngt 1, 5500 Trier

Dr. Volker Kapp, In der Meierei 16, 5501 Aach/Trier

Schriftleiter: Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: Auf der Jüngt 1, D-5500 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-5500 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,— DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

Beilagenhinweis

Diesem Heft ist eine Beilage der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, Münster, beigelegt.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Das gespaltene Konzil von Ephesus und der Glaube an den einen Christus*

A. Das gespaltene Konzil

Das Konzil von Ephesus sollte beginnen am Pfingstfest des Jahres 431¹, also am 7. Juni; es hat tatsächlich seine erste Sitzung gehalten am 22. Juni². Eingeladen waren nicht etwa alle Bischöfe, sondern nur die Metropolen; diese sollten nach dem Willen des Kaisers wenige Bischöfe ihrer Provinzen mitbringen, und zwar nur so viele, wie zur Erörterung des Dogmas notwendig wären; die größere Zahl der Bischöfe sollte in den Provinzen verbleiben, damit für die Gottesdienste und die Seelsorge gesorgt werde³. Eine Reihe von Bischöfen traf schon zwischen Ostern und Pfingsten ein, so vor allem der Bischof von Konstantinopel, Nestorius, der sich für viele im Anklagezustand befand, der aber seinerseits darauf baute, auf dieser Kirchenversammlung Recht zu bekommen. Kaiser Theodosius II. hatte die Einladung zum Konzil Ende November hinausgehen lassen, also wenige Tage bevor die römische Aufforderung an Nestorius kam, seine Lehren binnen zehn Tagen zu widerrufen⁴. So konnte man durch die Einladung zum Konzil das römische Verfahren als einstweilen suspendiert betrachten. Nestorius hatte auch, so glaubte er jedenfalls selbst, den römischen Forderungen in der Weise Genüge getan, daß er in zwei Predigten Anfang Dezember ausdrücklich erklärt hatte, er sei schon bereit, das Wort „Gottesmutter“ (*theotókos*) für Maria zu verwenden, wenn es nur richtig verstanden würde, wenn klargestellt sei, daß weder die Gottheit des Sohnes erst durch die Geburt aus der Jungfrau ihren Anfang genommen habe, noch andererseits Maria in den Rang einer göttlichen Person oder eines göttlichen Wesens erhoben werde⁵. Nestorius mochte also meinen, daß er in Ephesus voll rehabilitiert würde.

* Dieser am 22. Juni 1980 an der Theologischen Fakultät Trier gehaltene Vortrag wurde zwar überarbeitet, aber im wesentlichen in seiner Form belassen.

¹ Kaiserliches Schreiben an die Metropolen vom 19. November 430 (*Acta Conciliorum Oecumenicorum*, ed. E. SCHWARTZ, Berlin 1927 ff. [ACO] Bd. I, 1, 1, S. 115, 23).

² Beginn des Sitzungsprotokolls (ACO I, 1, 2, S. 3).

³ Vgl. Anm. 1.

⁴ Brief des Papstes Cölestin an Nestorius (ACO I, 2, S. 12, 10 f.).

⁵ Text bei F. LOOFS, *Nestoriana*, S. 298—313, bes. 302 ff.; 314—321, bes. 319 und ACO I, 5, S. 39—46, bes. S. 41 u. 46; vgl. auch Brief des Nestorius an Papst Cölestin (ACO I, 2, S. 13, 17 u. 27 ff.).

Gegen Pfingsten erschien auch Bischof Cyrill von Alexandrien⁶, sein großer Gegenspieler, der von Papst Cölestin beauftragt worden war, die römische Sentenz im Osten zu vollziehen⁷. Schon bei der Ankunft des Cyrill zeigte es sich, wie verschieden man die Einladung interpretieren konnte oder doch jedenfalls interpretierte; Cyrill jedenfalls erschien mit rund 50 ägyptischen Bischöfen, weit mehr als es der Einladung des Kaisers entsprochen hätte. Der Ortsbischof Memnon von Ephesus hatte schon etwa 40 westkleinasiatische Bischöfe um sich versammelt; kurz nach Pfingsten erschien auch Bischof Juvenal von Jerusalem mit einer Reihe von ihm ergebenen Bischöfen, so daß die Zahl derer, die dem Nestorius feindlich gesinnt und dem Cyrill mehr oder weniger verschworen waren, sich auf etwa 100 belief⁸. In den zwei Wochen nach Pfingsten kamen langsam etwa 150 bis 160 Bischöfe in Ephesus zusammen, so daß das Bild der Stadt allmählich von den Bischöfen, ihren Klerikern und ihren anderen Begleitern geprägt wurde. So gab der Kaiser dem General der Leibgarde, der den äußeren Schutz des Konzils wahrnehmen sollte, den ausdrücklichen Auftrag, alle Laien, Mönche und anderen Kleriker, die nichts beim Konzil zu suchen hätten, aus der Stadt zu entfernen⁹. Dies scheint freilich nicht ganz gelungen zu sein.

Die Bischöfe sahen sich in den Wartestand versetzt und zwar hauptsächlich deswegen, weil der Bischof von Antiochien, der zweitwichtigste Bischof des ganzen Ostens, mit seinen Suffraganen noch ausblieb. Gegen Ende der zweiten Woche nach Pfingsten ließ er durch zwei Bischöfe, denen es offenbar gelungen war, etwas schneller zu reisen, ausrichten, er werde in wenigen Tagen in Ephesus eintreffen, man solle auf ihn warten¹⁰. Aber am Sonntag, dem 21. Juni, entschloß sich Cyrill, der sich wohl auch für das Konzil als Stellvertreter des römischen Bischofs verstand, die Initiative zu ergreifen. Er ließ die Bischöfe für den anderen Tag in die große Kirche, die Maria geweiht war, einladen. Man schickte auch einige Bischöfe zu Nestorius und bat ihn, am anderen Tag zum Konzil zu erscheinen. Nestorius erklärte, er werde kommen, wenn dies angebracht sei¹¹. Es gab aber eine große Zahl von Bischöfen, die überhaupt nicht damit einverstanden waren, daß das Konzil eröffnet würde, bevor die Antiochener erschienen waren; es ist uns jedenfalls ein Protestbrief erhalten, der achtundsechzig Unterschriften trägt, unter denen sich auch, namentlich genannt, einundzwanzig Metropolitane befinden¹². Dieses

⁶ 2. Brief Cyrills nach Alexandrien (ACO I, 1, 1, S. 117, 6).

⁷ Papst Cölestin an Cyrill (ACO I, 2, S. 6, 21 ff.).

⁸ Brief des Johannes und seiner Synode an den Kaiser (ACO I, 4, S. 41, 1 ff.).

⁹ Kaiserlicher Brief an die Synode (ACO I, 1, 1, S. 120, 15 f.).

¹⁰ Brief des Johannes von Antiochien an Cyrill (ACO I, 1, 1, S. 119).

¹¹ Sitzungsprotokoll vom 22. Juni 431 (ACO I, 1, 2, S. 8 f.).

¹² Nicht etwa 48 Metropolitane, wie H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles* par C. J. Hefele, trad. par un Religieux Bénédictin 2, 1, S. 297, Anm. 1 behauptet. Vgl. den Protestbrief (ACO I, 4, S. 27—30, bes. 28, 11—33).

Schreiben ist Cyrill überreicht worden, darin wurden kanonische Sanktionen angedroht für den Fall, daß das Konzil tatsächlich gegen den Willen des Kaisers und gegen die kirchlichen Bestimmungen eröffnet werden sollte, bevor alle eingeladenen Bischöfe erschienen wären; auch die Vertreter des Papstes waren ja noch nicht angekommen. Cyrill hat sich von diesem Protest überhaupt nicht beeindrucken lassen. Man versammelte sich am anderen Tag in der genannten Kirche, der General der kaiserlichen Leibgarde erschien, um zu protestieren; man brachte ihn aber mit einem Trick dazu, das kaiserliche Schreiben an die Synode zu verlesen, dankte ihm dann für diese Verlesung und erklärte das Konzil für eröffnet und wies den General hinaus, da er ja mit der Erörterung des Dogmas nichts zu schaffen hätte. Dieser hohe staatliche Würdenträger war darüber so aufgebracht, daß er sofort einen Bericht an den Kaiser absandte¹³.

Auf der Synode wurde das Glaubensbekenntnis verlesen; *das* Glaubensbekenntnis, denn es gab um diese Zeit nur ein einziges, jedenfalls für die Mehrheit des Episkopats, nämlich das nizänische¹⁴. Die Ägypter, wahrscheinlich auch die Orientalen, hatten bis dahin von einem Glaubensbekenntnis von Konstantinopel noch nichts gehört. Der einzige, in dessen Schriften das Konstantinopolitanum erscheint, ist Nestorius; das fällt vor allem auf, wo es heißt: Der Mensch geworden ist aus Heiligem Geist und Maria der Jungfrau. Dieser Abschnitt ist im Nizänum nicht enthalten; der marianische Abschnitt des Glaubensbekenntnisses findet sich also mehrfach bezeugt bei Nestorius¹⁵, nicht bei Cyrill. Nachdem das Glaubensbekenntnis verlesen war, ließ Cyrill durch den ersten seiner Notare, den Presbyter Petrus, den er mitgebracht hatte, seinen 2. Brief an Nestorius verlesen, der so anfängt: Es machen mich einige bei dir schlecht. Danach fragte Cyrill die Synode, ob dieser sein Brief übereinstimme mit dem Glaubensbekenntnis der 318 Väter von Nizäa oder nicht. Als erster meldete sich Juvenal von Jerusalem zu Wort und erklärte, er nehme sowohl das Glaubensbekenntnis von Nizäa als auch den Brief des Cyrill an und stimme beiden Dogmen zu. Er stellte also in kühner Entschlossenheit den Streitbrief des Cyrill in seinem allerersten Votum mit dem Glaubensbekenntnis von Nizäa auf dieselbe Stufe¹⁶. Damit hat er etwas erreicht, was in der Geschichte der Kirche und der Konzilien gültig blieb; das große Konzil von Chalkedon jedenfalls ist ihm darin gefolgt. Wir haben einhundertfünfundzwanzig namentliche Voten von Bischöfen, die zu dieser Frage Stellung nehmen; die meisten sagen: Jawohl, dieser Brief des Heiligen Vaters Cyrill

¹³ Protestschreiben des Candidian an Cyrill und seine Anhänger (ACO I, 4, S. 31 f.). Kaiserliches Schreiben an die Synode, das auf den Bericht des Candidian antwortet (ACO I, 1, 3, S. 9 f.).

¹⁴ Sitzungsprotokoll vom 22. Juni (ACO I, 1, 2, S. 12 f.).

¹⁵ 1. Brief des Nestorius an Papst Cölestin (ACO I, 2, S. 13, 20), 2. Brief (ebda. S. 14, 28 f.).

¹⁶ Sitzungsprotokoll (ACO I, 1, 2, S. 13, 26 ff.).

stimmt mit dem Glaubensbekenntnis der dreihundertachtzehn Heiligen Väter überein. Manche gehen noch ein bißchen weiter und sagen: Cyrill hat viel Licht in das Dogma gebracht¹⁷; Cyrill hat ausführlich erklärt, was im Glaubensbekenntnis nur ganz knapp gesagt ist¹⁸; Cyrill hat das Glaubensbekenntnis und die biblischen Traditionen und das Zeugnis der Väter eingeholt in seinem Brief¹⁹. Einer sagt sogar: Der Brief des Cyrill ist vom selben Heiligen Geist eingegeben, von dem das Glaubensbekenntnis in Nizäa eingegeben war²⁰. Dies war das übliche Abstimmungsverfahren, wie es etwa der römische Senat übte; aus der christlichen Antike ist uns sonst nur das höchst interessante Protokoll von siebenundachtzig Vätersentenzen einer karthagischen Synode vom Jahr zweihundertsechsfünfzig erhalten²¹. Wenn man die beiden Sentenzenkataloge miteinander vergleicht, muß man feststellen, daß die Karthager, bzw. die Nordafrikaner des 3. Jahrhunderts entschieden origineller waren als die Orientalen des 5. Jahrhunderts. Denn unter ihnen erklärten etliche Bischöfe überhaupt nur: Ich bin derselben Meinung wie mein Metropolit, der vor mir gesprochen hat²². Ein Ägypter sagt: Es ist völlig überflüssig, einen Ägypter nach dem rechten Glauben zu fragen. Der rechte Glaube der Ägypter und ihre volle Übereinstimmung mit Cyrill verstehen sich von selbst²³. Darin wird natürlich einiges über die Einstellung der Konzilsteilnehmer deutlich. Am interessantesten aber sind jene Äußerungen von Bischöfen, die nicht die Frage beantworten, ob der Brief des Cyrill mit dem Nizänum übereinstimmt, sondern die ihrerseits ein Glaubensbekenntnis ablegen und etwa erklären: Ich glaube und halte fest, wie die Väter gelehrt haben und möchte in diesem Glauben sterben²⁴. Man gewinnt den Eindruck, daß diese Bischöfe nicht als Glaubensrichter sprechen, sondern eher als Angeklagte, die sich zu verteidigen haben. Insofern ist es wohl nicht ganz aus der Luft gegriffen, wenn die Gegenpartei, die damals nicht gehört wurde, versichert, die Cyrillianer hätten etliche durch Versprechungen, etliche sogar durch Drohungen dazu gebracht, mit dem Konzil einverstanden zu sein²⁵. Wie dem auch sei, die schlußendlich ausgefertigten Akten geben nicht nur einhundertfünfundzwanzig Vätersentenzen zugunsten des Cyrill, sie bieten am Anfang eine Anwesenheitsliste mit einhundertfünfundfünfzig Namen²⁶ und am Schluß gar eine Unterschriftenliste mit einhundertsiebenundneun-

¹⁷ Ebd., S. 14, 26; vgl. S. 23, 18.

¹⁸ Ebd., S. 14, 2 ff.

¹⁹ Ebd., S. 15, 3 ff.

²⁰ Ebd., S. 16, 15 f.; vgl. Z. 28.

²¹ Carthaginense concilium sub Cypriano septimum, in: *Patrologia Latina* ed. Migne (PL) III, 1089—1116.

²² Z. B. Maximos von Assos (ACO I, 1, 2, S. 22, 4) und Theodor von Dodona (ebd., S. 23, 12).

²³ Ebd., S. 26, 31 ff.

²⁴ Ebd., S. 18, 17 f. 20 f. 32 f., S. 30, 23 f.

²⁵ Äußerung der Synode der Orientalen (ACO I, 4, S. 36, 8 ff.).

²⁶ ACO I, 1, 2, S. 3—7.

zig²⁷; Cyrill selber berichtet nach Alexandrien, man sei mehr als 200 gewesen²⁸. Man wird annehmen müssen, daß ein großer Teil der Unterschriften nachträglich geleistet wurde, nachdem die Dinge einmal so begonnen hatten und ihren Lauf nahmen.

Nachdem Cyrill also durch die Einzelvoten und durch die Abstimmung der Synode insgesamt, jedenfalls was diesen seinen zweiten Brief angeht, rehabilitiert war, ließ er auch den zweiten Brief, den Nestorius ihm geschrieben hatte, vorlesen und danach fragte er wiederum die Heilige Synode, ob auch dieser Brief mit dem Glaubensbekenntnis von Nizäa übereinstimme. Wiederum prescht Juvenal von Jerusalem vor — man kann fragen, ob das purer Glaubenseifer war oder ob ihn sein Bestreben, sich mit Hilfe Alexandriens auf Kosten von Antiochien ein kleines Patriarchat zu schmieden, dabei antrieb; jedenfalls erklärte er, von einer Übereinstimmung des Briefes des Nestorius mit dem Nizänum könne keine Rede sein. Wir haben dann insgesamt vierunddreißig Einzelvoten, die alle den Brief des Nestorius ablehnen, die sich gegenseitig überbieten bis schließlich dahin, daß gesagt wird: Wer den Nestorius nicht anathematisiert, der sei selbst im Anathem. Dann bricht die Reihe der Voten ab, es werden nur noch eine Reihe von Zurufen aus der Menge der Bischöfe verzeichnet, nämlich: Nestorius sei im Banne! Jeder sei im Banne, der es mit Nestorius hält usw.²⁹. Mit vierunddreißig Voten war man also am Ziel, für die Rehabilitierung des Cyrill hat man einhundertfünf- undzwanzig gebraucht. Später wurden weitere Abschnitte aus Werken des Nestorius vorgelesen; der Obernotar Petrus von Alexandrien erklärt zuvor blauäugig: Wir haben Auszüge aus den Werken des Nestorius zur Hand, sollen wir sie vorlesen? Und einer der Bischöfe verlangt, sie sollen vorgelesen werden³⁰. Der Protest gegen diese Abschnitte aus den Werken, hauptsächlich aus den Predigten, des Nestorius ist genauso deutlich wie der gegen seinen zweiten Brief³¹. Man wird sich allerdings wohl hüten müssen, die Aussagen allzu wörtlich zu nehmen. Wenn Camelot schreibt, ein Bischof habe diese Gotteslästerungen nicht mehr hören können, sondern sich die Ohren zugehalten, dann ist dies wörtlich aus dem Munde dieses Bischofs übernommen³²; aber es ist doch fraglich, ob er sich wirklich die Ohren zugehalten hat, wahrscheinlich hat er sie eher gespitzt.

Die Zitate aus den Predigten des Nestorius waren äußerst geschickt ausgewählt. Das letzte sagt etwa folgendes: Ihr, so redet Nestorius seine große

²⁷ Ebd., S. 55—64.

²⁸ 3. Brief des Cyrill nach Alexandrien (ACO I, 1, 1, S. 118, 3).

²⁹ ACO I, 1, 2, S. 31, 15—36, 7.

³⁰ Ebd., S. 45, 4 ff.

³¹ Ebd., S. 52, 9 ff.

³² P. TH. CAMELOT, *Ephesus und Chalcedon*, Mainz 1963 = *Geschichte der ökumenischen Konzilien*, Bd. 2, S. 58, unter Verweis auf ACO I, 1, 2, S. 31—36.

Gemeinde in Konstantinopel an, ihr seid ja nicht schuld, wenn ihr falsche Vorstellungen habt; schuld sind die Hirten, die euch nicht recht belehrt haben. Der Presbyter und Notar Petrus aus Alexandrien kommentiert: Sagt er hier nicht selbst, daß er neue Lehren aufgebracht hat, Lehren, die keiner seiner Vorgänger in Konstantinopel bisher verkündete?³³ Im Anschluß daran wird ein Brief des karthagischen Erzbischofs Capreolus vorgelesen, welcher nicht hatte zur Synode kommen können, sondern nur seinen Diakon Bessula geschickt hatte. An sich war nicht der Karthager eingeladen worden; die Einladung galt dem Augustinus persönlich³⁴, obwohl er nicht Metropolit, sondern Bischof eines verhältnismäßig unbedeutenden Städtchens war. Man wußte aber am Kaiserhof wohl nicht nur, daß Augustinus ein großer Theologe war, sondern die Leporius-Affäre — mag sie nun historisch, oder von Johannes Cassian erfunden sein — war offenbar im Osten bekanntgeworden. Augustinus soll einen gallischen Mönch, der nach Afrika gekommen war, von einem Irrglauben befreit haben, der akkurat mit dem übereinstimmt, was Nestorius lehrte³⁵. Da die Namen Leporius und Nestorius so außerordentlich ähnlich sind, ist der Verdacht, diesen Leporius habe es nie gegeben, gemeint sei Nestorius, dem man mit dieser Legende eine goldene Brücke bauen wollte, nicht von der Hand zu weisen³⁶. Capreolus berichtet, Augustinus sei inzwischen gestorben; er selber könne auch nicht kommen; Afrika sei unsicher gemacht durch die Wandalen. Darüber wußte der Kaiser natürlich Bescheid; er hat ja versucht, sich einzuschalten, aber vergebens.

Interessant ist auch, daß Capreolus in seinem Brief die heilige Synode auffordert, Neuerungen im Glauben zu verhindern³⁷. Man sieht also, wie gut der Brief sich an das letzte Nestoriuszitat anschließt, das man ausgewählt hatte, um ihn als Neuerer zu entlarven. Die Konzilssitzung vom 22. Juni lief also keineswegs aufs Geratewohl ab, sondern war von einem Könner vorbereitet. Danach wurde, nachdem unter anderem auch der Brief des Papstes an Cyrill, außerdem Cyrills dritter Brief an Nestorius, dem die berühmten zwölf Anathematismen angehängt sind, verlesen war und diese Schriftstücke ohne Abstimmung zu den Akten genommen worden waren³⁸, die Absetzung des Nestorius ausgesprochen, und zwar nachdem man ihn noch zweimal an diesem Montag, dem 22. Juni, vor das Konzil zu laden versucht hatte. Nestorius ließ sich beide Male von den abgesandten Bischöfen gar nicht sprechen. Man glaubte, mit dreifacher Vorladung — die inoffizielle vom Vortag wird einfach dazugezählt — den Kanones Genüge

³³ ACO I, 1, 2, S. 52, 3—8.

³⁴ Ebd., Z. 23.

³⁵ Vgl. Leporii presbyteri libellus emendationis: PL 31, S. 1221—1230, bes. 1223.

³⁶ R. WEIJENBORG, Leo d. Gr. und Nestorius. Erneuerung der Fragestellung, in: Augustinianum 16, 1976, S. 353—398.

³⁷ ACO I, 1, 2, S. 53, 16 f.

³⁸ Ebd., S. 36.

getan zu haben³⁹, und stellte dem Nestorius eine Sentenz zu, die sagt, Jesus Christus, den er zu lästern gewagt habe, setzte ihn ab, ihn, den neuen Judas, und schließe ihn aus aller priesterlichen Würde aus⁴⁰. Am Tag darauf schickte Nestorius selbst einen Protestbrief an den Kaiser, der allerdings nur noch wenig Unterschriften trägt⁴¹; auch der General der Leibgarde Candidian sandte ein Schreiben an den Kaiser, in dem er dieses ganze Verfahren als rechtswidrig darstellt⁴².

Am 26. Juni schließlich treffen die Antiochener ein, etwa 50 an der Zahl und sie werden sofort von den Bischöfen des Konzils über das bisher Geschehene informiert. Es wird ausdrücklich erzählt, sie hätten noch nicht einmal die Zeit gehabt, den Staub der Reise abzuwaschen. Sie nahmen aber auch, nachdem ihnen die Ergebnisse der Konzilssitzung vom 22. Juni bekanntgeworden waren, sich nicht die Zeit, unter die Dusche zu gehen, sondern hielten auf der Stelle selber ein Konzil, setzten Cyrill und Memnon ab, weil sie gegen kaiserliche Order und gegen die Kanones verstoßen hätten⁴³. Auch dies wird dem Kaiser mitgeteilt⁴⁴.

Man kann sich vorstellen, in welche Verlegenheit der Kaiser kam. Er hatte eine Synode einberufen, die das Dogma klären und den Frieden in der Kirche herstellen sollte. Er wußte, welche Gefahren auf Synoden lauerten, er hatte deswegen ausdrücklich Parteiungen und Anschuldigungen während des Konzils verboten. Nun mußte er erleben, daß sich zwei Konzilien etabliert hatten, die weiterhin nebeneinander her tagten, gewiß mit dem Unterschied, daß das eine sicher über einhundertfünfzig, wenn nicht sogar mehr Mitglieder verfügte, das andere nur über knapp fünfzig. Die erste Reaktion des Kaisers war die, daß er die Sitzung vom 22. Juni für null und nichtig erklärte⁴⁵. Als ihm dann aber auch der Bericht über die Synode der Antiochener — über das Konziliabulum, wie man zu sagen pflegt — auf den Tisch gelegt wurde, und Candidian, sein Beauftragter, für die Antiochener eintrat, hat er in einem neuen Schreiben erklärt, er akzeptiere alle drei Absetzungen, die des Nestorius, die des Cyrill von Alexandrien und die des Memnon von Ephesus⁴⁶. Dem Nestorius wurde wenige Tage darauf bedeutet, man werde ihm keine Schwierigkeiten machen, falls er in sein Heimatkloster in der

³⁹ Ebd., S. 8—12.

⁴⁰ Ebd., S. 54, 17 ff. = Conciliorum Oecumenicorum Decreta, 1973 (COD), S. 61 f.

⁴¹ ACO I, 4, S. 30 f.; es schlossen sich immerhin 14 Metropolitane dem Protest des Nestorius an. Danach wird auf alle übrigen verwiesen, ohne daß Namen genannt werden.

⁴² Der Brief des Candidian an den Kaiser scheint nicht erhalten zu sein; aber er berichtete darüber auf der Synode der Orientalen (ACO I, 4, S. 34, 30 f.); Reaktion des Kaisers (ACO I, 3, S. 91, 23 ff.).

⁴³ ACO I, 4, S. 33—38: 54 Unterschriften, davon 18 Metropolitane.

⁴⁴ Ebd., S. 39 u. 40 f.

⁴⁵ ACO I, 3, S. 91, 33 ff.

⁴⁶ ACO I, 1, 3, S. 31 f.

Nähe von Antiochien zurückzukehren wünsche⁴⁷; Nestorius wünschte dies und wurde dorthin zurückgebracht⁴⁸. Die beiden anderen Bischöfe wurden in Haft genommen⁴⁹, denn dies war die einzige Weise, wie man der Absetzung den Nachdruck verschaffen konnte. Aber während die Orientalen mehr oder weniger resignierten, wenn sie auch immer wieder versuchten, die Rede auf Nestorius zu bringen, haben die Cyrillianer mit äußerster Entschiedenheit gegen die Absetzung und Verhaftung ihrer beiden Präsidenten protestiert⁵⁰.

In der Zwischenzeit waren Anfang Juli die Legaten des römischen Papstes erschienen, es war für sie eine neue Sitzung gehalten worden, auf der von allem bisher Geschehenen berichtet wurde; sie verlangten Einsicht in die Akten und eine neue Sitzung, auf der die Akten vom 22. Juni verlesen wurden, und stimmten dann dieser Entscheidung im Namen des Papstes zu⁵¹. Der Papst hatte ihnen ja den Auftrag gegeben, sich in allem an Cyrill zu halten⁵², als ob er vorausgesehen hätte, was sich dann in Ephesus zutrug. Der Kaiser erklärt sich damit einverstanden, daß beide Synoden Abgesandte nach Konstantinopel schicken⁵³, die aber nur zum Teil in die Stadt hineingelassen werden; die Orientalen müssen auf der asiatischen Seite in Chalkedon bleiben, sie richten gar nichts aus⁵⁴. Inzwischen gelingt es Cyrill, sich der Haft in Ephesus zu entziehen und Ende Oktober triumphal nach Alexandrien zurückzukehren. Rechtlich war er abgesetzt und diese Absetzung hatte der Kaiser bestätigt. Aber diesem Absetzungsurteil nachträglich, nachdem Cyrill nach Alexandrien zurückgekehrt war, Gültigkeit zu verschaffen, hätte bedeutet, wenigstens ein Armeekorps nach Ägypten zu entsenden. Der Kaiser hat vernünftigerweise davon Abstand genommen; er hat stattdessen an die Synode geschrieben, die Bischöfe seien hiermit entlassen und es seien Cyrill und Memnon als weiterhin im Amt zu betrachten; er habe das Seine getan, Gott wisse, wer die Quertreiber und Hetzer gewesen seien⁵⁵. Aber schon im Jahr darauf hat der Kaiser einen Sonderbeauftragten durch den ganzen Orient und nach Ägypten geschickt, der alles tun sollte, den Kirchenfrieden wiederherzustellen⁵⁶. Dies gelang dann auch im Frühjahr 433, nachdem zuvor schon Cyrill einem der Antiochener

⁴⁷ ACO I, 1, 7, S. 71.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Bericht des Comes Johannes (ACO I, 1, 7, S. 67 f.).

⁵⁰ ACO I, 1, 3, S. 65 f.

⁵¹ Ebd., S. 53—63.

⁵² ACO I, 2, S. 25.

⁵³ Brief der Synode an den Kaiser (ACO I, 1, 3, S. 33, 22) und an ihre nach Konstantinopel abgeordneten acht Legaten (ebd., S. 34, 4 ff.).

⁵⁴ Vgl. Briefe der Legaten der Orientalen an ihre Synode in Ephesus (ACO I, 1, 7, S. 76. 77. 81), Bericht des Theodoret an Alexander von Hierapolis (ebd., S. 79 f.) und die drei Bittgesuche an den Kaiser (ebd., S. 72—76).

⁵⁵ Ebd., S. 142.

⁵⁶ ACO I, 1, 4, S. 3 ff.

gestattet hatte, in seiner Kirche zu predigen⁵⁷. Cyrill ging sogar einen Schritt weiter: Nachdem er mit großer Erleichterung erfahren hatte, daß man ihm nicht die Zurücknahme seiner Äußerungen abverlangte, sondern die Orientalen sich schließlich bereitfanden, die Lehren des Nestorius zu verurteilen, und seine Absetzung gutzuheißen, ist auch Cyrill den Orientalen ein großes Stück entgegengekommen, indem er nämlich als Grundlage für die Union einen Text akzeptierte⁵⁸, der ganz und gar aus antiochenischer Sicht verfaßt war und der sogar an einer Stelle weit hinter dem zurückblieb, was er in seinem vierten Anathematismus gesagt hatte. In dem vierten Anathematismus sagt er nämlich, daß alle Aussagen der Schrift auf ein- und dieselbe Person des Erlösers zu beziehen sind⁵⁹; in der Unionsformel heißt es: Die über Gott sprechenden Männer (das heißt die Verfasser der Heiligen Schrift) haben einige Äußerungen auf die Person des Erlösers bezogen, andere dagegen entsprechend der einen und wieder andere entsprechend der anderen Natur ausgesagt⁶⁰.

B. *Der Glaube an den einen Christus*

Auf der Sitzung vom 22. Juni, die allein zählt, alles andere sind allenfalls noch Bestätigungen und Wiederholungen, wurde die Frage gestellt und beantwortet, ob der zweite Brief des Cyrill und ob der zweite Brief des Nestorius mit Nizäa übereinstimmen. Nun ist diese Frage nicht ganz allgemein in dem Sinne zu verstehen, daß man natürlich bei theologischen Äußerungen fragen muß, ob sie mit dem Glaubensbekenntnis im Einklang sind. Vielmehr hatte Cyrill sich in seinem zweiten Brief ausdrücklich auf das Nizänum berufen, hatte dem Nestorius das Nizänum vorgehalten⁶¹; Nestorius hatte ihm recht überlegen oder vielleicht recht schulmeisterlich Fehler in der Deutung dieses Glaubensbekenntnisses angekreidet⁶². Der ganze Streit ist im Grunde ausgebrochen, weil Nestorius sich weigerte, Maria den schon traditionellen Titel *theotókos* (Gottesmutter) zu geben, freilich nicht, weil er kein Marienverehrer gewesen wäre, genausowenig wie Cyrill, weil er ein besonderer Marienverehrer gewesen wäre, ihr diesen Titel gab. Man hätte vielleicht sogar bei Nestorius ein größeres Interesse an Maria feststellen können als bei Cyrill⁶³; Cyrill hat den Titel *theotókos* in seinen zahlreichen und

⁵⁷ Ebd., S. 9—14.

⁵⁸ Friedensbrief des Cyrill mit der Unionsformel (ebd., S. 15—20). Die Unionsformel auch in: Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum* (DS) 271—273.

⁵⁹ DS 255.

⁶⁰ DS 273.

⁶¹ ACO I, 1, 1, S. 26, 20 ff. = COD (vgl. Anm. 40) S. 41, 10 ff.

⁶² ACO I, 1, 1, S. 29, 15 ff. = COD S. 45, 15 ff.

⁶³ Vgl. Anm. 15.

umfangreichen Schriften vor der Kontroverse überhaupt nicht⁶⁴. Es ging ihm auch jetzt nicht um Maria, es ging ihm um Christus; es ging darum, ob das Menschliche, das heißt also Geburt, Leiden, Tod, Auferstehung, von dem Gottessohn ausgesagt werden kann und muß, oder ob diese Niedrigkeitsaussagen einem anderen neben dem Gottessohn zuzuschreiben sind.

Nestorius, der ja von der Geschichte recht übel behandelt wurde, ist, das wird man sagen müssen, ein übereifriger Ketzer-Bekämpfer gewesen. Schon in seiner ersten Predigt hatte er dem Kaiser zugerufen: Kaiser hilf mir im Kampf gegen die Häretiker und ich helfe dir im Kampf gegen die Perser⁶⁵. Nestorius war davon überzeugt — das darf man ihm glauben —, daß die, welche Maria den Titel Gottesgebärerin gaben, von Christus eine falsche Vorstellung hatten, daß sie entweder das Menschliche in Christus so sehr verkürzten, daß sie keine menschliche Seele in ihm annahmen, oder gar sein göttliches Wesen in der Geburt aus der Jungfrau seinen Anfang nehmen ließen⁶⁶. Deshalb meinte er, es sei besser, von der Christo-tokos zu sprechen, weil Christus eine Bezeichnung sei, die beides zusammenfaßt, das Göttliche und das Menschliche, und daher als Subjekt in Aussagen geeignet sei, welche beide Aussagenreihen miteinander verbinden⁶⁷. Hinter dieser Sorge des Nestorius steht die alte antiochenische Angst vor dem Spott der Heiden. Grillmeier hat gezeigt, daß Diodor von Tarsus, mit dem ja die antiochenische Christologie eigentlich beginnt, recht entsetzt gewesen ist darüber, daß Kaiser Julian, den wir den Apostaten nennen, den „Galiläern“ vorwarf, sie verehrten einen Menschen als ihren Gott⁶⁸. Nestorius erklärt ausdrücklich: „Alles was ich sage, hat den Sinn, uns den Vorwurf der Anthropolatrie oder gar der Nekrolatrie zu ersparen⁶⁹“, also den Vorwurf, die Christen beteten einen Menschen oder gar einen Toten an. Was ursprünglich die antiochenische Christologie belastete, war die Kapitulation vor dem Ärgernis, welche freilich von Johannes Chrysostomus nicht mitvollzogen worden war; er schreibt ausdrücklich: Wenn dich einer fragt, ob du den Gekreuzigten anbetest, dann gestehe frohen Herzens, daß du's tust; wenn er dich verlacht, dann weine über ihn, er ist auf dem Weg des Unheils⁷⁰. Die offizielle antiochenische Theologie versuchte den anderen Weg, versuchte, das Ärgernis zu umgehen, und erklärte: Nein, alle diese Aussagen: geboren, gelitten, gestorben, auferstanden, die beziehen wir natürlich nicht auf

⁶⁴ G. JOUASSARD, La date des écrits antiariens de St. Cyrille d'Alexandrie, *Revue Bénédictine* 87, 1977, 173 n. 6.

⁶⁵ Erste Predigt des Nestorius, zitiert von Sokrates in seiner Kirchengeschichte VII, 29 (PG 67, 804B).

⁶⁶ Brief des Nestorius an Papst Cölestin (ACO I, 2, S. 13, 9 ff.).

⁶⁷ Vgl. Anm. 5 und 2. Brief an Cyrill (ACO I, 1, 1, S. 30, 10 ff.; COD S. 46, 20 ff.).

⁶⁸ A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I, 1969, S. 587 f.

⁶⁹ Nestorius Predigt VIII (Loofs 248, 20), Predigt IX (Loofs 262, 9 f.).

⁷⁰ Johannes Chrysostomus 4. Predigt über den 1. Korintherbrief PG 61, 30—40.

das Göttliche in Christus, sondern auf das Menschliche in ihm. Sie verwendete also zwei Subjekte, jedenfalls zwei grammatische Subjekte, und so kommt der Verdacht auf, man dächte auch an zwei Handlungssubjekte, kurz an zwei Personen in Christus. Nestorius war zunächst von Cyrill nur aufgefordert worden, doch das Wort Theotokos zu verwenden, weil dadurch der Skandal aus dem Wege geräumt wäre⁷¹. Man kann in der Tat sagen, daß Nestorius und die Antiochener insgesamt das ablehnten, was die spätere Theologie die Idiomenkommunikation nennt; der Testfall für die Idiomenkommunikation ist aber der Titel Gottesmutter für Maria. Wenn sich auf den Gottessohn selbst die menschlichen Widerfahrnisse beziehen, dann ist *er* geboren worden, dann hat *er* eine Mutter, dann ist sie die *Gottesgebäerin*.

Cyrill zitiert also dem Nestorius gegenüber die große Synode, welche gesagt habe, daß der eingeborene, der Natur nach aus dem Vater gezeugte Sohn, der wahre Gott aus dem wahren Gott, das Licht aus dem Licht, durch den der Vater alles geschaffen hat, selbst herabgekommen ist, Fleisch geworden ist, Mensch geworden ist, gelitten hat, am dritten Tag auferstanden ist, und in die Himmel zurückgekehrt ist⁷². Das ist der zweite Artikel des nizänischen Glaubensbekenntnisses, der hier in der Weise aufgeteilt ist, daß der erste Teil des Artikels, welcher die sogenannte Theologia enthält, also die Aussage über den präexistenten Gottessohn, von Cyrill insgesamt als Subjekt verstanden wird, und der zweite Teil, also der Teil, der die Oikonomia enthält, also das Heilshandeln Gottes im Christusereignis, als Prädikat von diesem Subjekt ausgesagt wird. Cyrill schließt daraus, daß der Logos mit sich ein beseeltes Fleisch der Hypostase nach vereinigt hat, nicht etwa ein Prosopon hinzugenommen hat, erklärt aber ausdrücklich, daß damit der Unterschied der Naturen nicht aufgehoben sei⁷³. In seinem dritten Brief, der ja, wie ich schon sagte, von der Synode nicht ausdrücklich approbiert, sondern nur zur Kenntnis und zu den Akten genommen wurde, spricht er so ähnlich: „Im Gefolge der Heiligen Väter von Nizäa sagen wir, daß der eingeborene Logos, der aus dem Wesen des Vaters selbst gezeugt ist, der wahre Gott aus dem wahren Gott, das Licht aus dem Licht, durch den alles geworden ist, im Himmel und auf Erden, wegen unseres Heiles herabkam, sich selbst zur Entäußerung herabließ, Fleisch wurde und Mensch wurde, das heißt Fleisch annahm aus der heiligen Jungfrau“ — hier wird zum erstenmal Maria erwähnt — „und es vom Mutter-schoße an zu seinem eigenen machte und sich so einer Geburt unterzog wie wir und hervorging als Mensch aus der Frau⁷⁴.“ Wiederum ist der erste Teil des zweiten Glaubensartikels Subjekt, der zweite Teil Prädikat der Aussage. Nestorius versteht das nizänische Glaubensbekenntnis anders; er wirft dem Cyrill vor, der

⁷¹ Cyrills 1. Brief an Nestorius (ACO I, 1, 1, S. 24, 25).

⁷² ACO I, 1, 1, S. 26, 20 ff. = COD S. 41, 10 ff.

⁷³ ACO I, 1, 1, S. 26, 25—S. 27, 5 = COD S. 41, 22 ff.

⁷⁴ ACO I, 1, 1, S. 35, 12—19 = COD S. 50, 33 ff.

mißverstehe die Väter, wenn er meinte, sie hätten den dem Vater gleichewigen Logos leidensfähig genannt. Aber, so erklärt er, „der Chor der Väter hat nicht die wengleiche Gottheit leidensfähig genannt, noch auch die dem Vater gleichewige jüngst geboren, noch auch auferstanden die Gottheit, die den zerstörten Tempel wieder aufgerichtet hat⁷⁵“. Nestorius als echter Antiochener ist an der Trennung, an der Unterscheidung interessiert. Außerdem ist auffällig, daß Nestorius hier sofort den Schritt vom Konkretum zum Abstraktum tut. Cyrill hatte gesagt: der Logos selbst, der Gottessohn selbst; Nestorius sagt: Du irrst dich, wenn du meinst, die Väter hätten die Gottheit leidensfähig genannt, hätten der Gottheit das Leiden zugeschrieben. Gewiß ist das aber bei Nestorius kein böser Wille, denn dort wo er Cyrill zustimmt, verfährt er genauso, da sagt er nämlich: „Es ist schön und richtig zu bekennen, daß die Natur der Gottheit sich das zu eigen gemacht hat, was diesem — zuvor ist vom Tempel, bzw. vom Leib die Rede — gehört⁷⁶“. Cyrill hatte nur, und dies im Gefolge von Gregor von Nyssa und Athanasius erklärt, der Gott-Logos habe sich alles Menschliche zu eigen gemacht, so daß es nun sein ist, so sehr sein ist, daß es von ihm ausgesagt werden kann und muß. Während das Anliegen der Antiochener in diesem Zusammenhang dies war, das Göttliche aus dem Leiden herauszuhalten, das heißt also, einen Gottesbegriff zu präsentieren, mit dem man sich auch vor Philosophen sehen lassen konnte, war das Anliegen der Alexandriner ein soteriologisches. Sie wollten bekennen können, daß Gottes Sohn selber nicht nur die Wesensbestandteile des Menschen angenommen, sondern alle Erfahrungen des Menschen auf sich bezogen, ja sich selbst ins Geborenwerden, ins Wachsen, ins Sterben hineinbegeben hat. Nestorius akzeptiert wie gesagt, den Grundgedanken dieser Aneignungslehre, erklärt aber wörtlich: „Wenn man nun aber dem Wort oikeiotes, Zugehörigkeit, auch noch die Eigenschaften des angehefteten Fleisches, nämlich Geburt, Leiden und Tod aufbürdet, dann ist dies Geistesverwirrung nach Art der Griechen⁷⁷“. Nestorius lehnt also entschieden die Aneignungslehre in ihrer vollen Konsequenz, das heißt die *Communicatio idiomatum*, den Austausch der Eigenschaften des Göttlichen und des Menschlichen in Christus ab.

Nestorius selber legt das Nizänum so aus: „Die Väter haben zuerst die fünf gemeinsamen Namen von Gottheit und Menschheit, nämlich Herr und Jesus und Christus und Eingeborener und Sohn“ — auch diese Reihenfolge ist offenbar die des Konstantinopolitanums, nicht die des Nizänums — „als Fundament gelegt und dann darauf die Lehre von der Menschwerdung, der Auferstehung und dem Leiden aufgebaut⁷⁸“. Nestorius versteht als Subjekt der Aussage des zweiten Artikels im Glaubensbekenntnis nicht etwa die gesamte Theologia, sondern nur

⁷⁵ ACO I, 1, 1, S. 29, 22 ff. = COD S. 45, 21 ff.

⁷⁶ ACO I, 1, 1, S. 31, 24 f. = COD S. 49, 2 ff.

⁷⁷ ACO I, 1, 1, S. 31, 28 f. = COD S. 49, 5 ff.

⁷⁸ ACO I, 1, 1, S. 29, 27 ff. = COD S. 45, 36 ff.

den Ausdruck: „der Herr Jesus Christus, der eingeborene Sohn.“ Alles, was folgt, sind dann zwei Prädikate, nämlich zuerst die Aussagen der Theologia, und dann die Aussagen der Oikonomia. Stellen wir uns nun dieselbe Frage, die Cyrill dem Konzil gestellt hat: Welche Interpretation stimmt mit dem Nizänum, stimmt mit dem Anliegen der Väter von Nizäa überein? Die des Cyrill, welche behauptet, der ganze Abschnitt 2a sei Subjekt, der Abschnitt 2b sei Prädikat, oder die des Nestorius, welche behauptet, auch 2a sei Aussage, genauso wie 2b, nämlich Hoheitsaussage, welche über das Subjekt: „unseren Herrn Jesus Christus, den einzigen Sohn“ gemacht wird? Es kann wohl kein Zweifel sein, daß die Synode samt Cyrill im Unrecht ist; denn die Väter von Nizäa wollten sagen: Der Sohn ist homoousios. Das Homoousios ist für sie Prädikat zu dem Subjekt „Unser Herr Jesus Christus“. Wo Cyrill also den ganzen Komplex 2a, die ganze Theologia als Subjekt zusammenfaßt, versteht er die Väter in einem vordergründig grammatischen Sinn falsch. Nestorius dagegen ist sicher im Recht, denn die Väter wollten von dem, der Sohn ist und der als Sohn verehrt wird und der immer schon Sohn genannt wird, im Glaubensbekenntnis, das ja auf der Taufformel aufbaut, bekennen, daß er wirklich mit dem Vater wesensgleich ist. Für die Väter von Nizäa war nicht nur das homoousios, sondern auch „Gott von Gott, Licht von Licht“ usw. Aussage über unseren Herrn Jesus Christus; also auch der erste Teil des zweiten Artikels ist Prädikat, nicht nur der zweite. Nestorius kann auch eine Reihe von Bibelstellen anführen und z. B. darauf hinweisen, daß der berühmte Hymnus im Philipperbrief ganz und gar ausgesagt ist von dem Jesus Christus, und nicht etwa von dem wesensgleichen Gottessohn⁷⁹.

Wenn wir aber nun über diese rein grammatikalische Analyse der Aussage des Nizänums hinaus zur theologischen Analyse schreiten, wird man zugeben, daß die Sache sich wieder anders darstellt. Denn die Väter von Nizäa wollten zwar sagen, daß der Sohn mit dem Vater wesensgleich ist. Aber dabei ging es ihnen nicht um Trinitätsspekulation, sondern darum, daß eben dieser wesensgleiche Gottessohn Mensch geworden ist und nicht etwa, wie Arianismus es sich vorgestellt hatte, ein erstes Geschöpf, welches Gott zwar nahesteht, aber doch eben geschöpflich ist und insofern von vornherein in die Welt des Werdens gehört, sich also nicht einer völlig neuen Situation unterzieht, wenn „das Wort Fleisch wird“. Die Väter wollten sagen: Gottes Sohn selber wurde Mensch, ist geboren worden, hat gelitten, ist gestorben, denn nur so ist unser Heil garantiert; dieses Geschöpf, das Arianismus sich ausgedacht hat, könnte das Heil nicht bringen, weil es nicht das Leben ist. Also ist, theologisch gesprochen, die Auslegung des Nizänums, die Cyrill bietet, im Recht, und insofern sind die Voten der Bischöfe und ist das Gesamturteil der Synode von Ephesus zutreffend: Es ist nicht nur möglich, sondern es ist notwendig, die Niedrigkeitsaussagen von dem Sohn Gottes selbst zu machen, und nicht von einem anderen neben ihm, und werde der auch nur ratione

⁷⁹ ACO I, 1, 1, S. 30, 4 ff. = COD S. 46, 5 ff.

von dem Sohn Gottes unterschieden. Man wird zwar sagen müssen, daß Nestorius kein Nestorianer war, daß er nicht an zwei Personen in Christus geglaubt hat, die etwa nur kooperiert hätten, daß er nicht wirklich zwei Söhne gelehrt hat, den Sohn Gottes und neben ihm den Menschensohn, sondern daß er wohl an den einen Christus geglaubt hat; aber man wird auch sagen müssen, daß seine Position für die Theologie oder für alle Glaubensaussagen verhängnisvoll geworden wäre. Im Grunde läßt nämlich Nestorius nur Aussagen zu, die ihrer Struktur nach analytische wären. Es kann nur das, so sagt er, von dem Subjekt „Christus Jesus“ ausgesagt werden, was im Subjekt schon angesprochen ist; nur wenn, so erklärt er, diese Bezeichnung der Person beide Naturen umfaßt, nur dann kann sie auch die Hoheits- und Niedrigkeitsaussage tragen. Es bliebe dann aber doch die Frage, wieso denn diese Bezeichnung, „unser Herr Jesus Christus“ einen solchen komplexen Inhalt hat, wie denn da Göttliches und Menschliches zusammenkommen. Die eigentlichen Heilsaussagen sind, weil sie auf Geschichte basieren, ihrer Struktur nach nie analytisch, sondern immer synthetisch. Analytische Urteile freilich erregen nie Anstoß, weil sie ja nur aussprechen, was zuvor schon vom Verstand anerkannt war. Wir sehen, wie diese Struktur der Aussagen dem Versuch dient, dem Ärgernis zu entgehen. Das ist ein legitimes Anliegen, kann aber nicht das letzte Maß der Theologie sein. Selbst wenn man Nestorius persönliche Rechtgläubigkeit zugesteht, das heißt also den vollen Glauben an den einen Herrn Jesus Christus, und ihn frei sprechen muß von dem Versuch, den Christus auseinanderzureißen, wird man doch zugeben müssen, daß eine Synode, wenn sie zwischen der theologischen Sprechweise des Nestorius und der des Cyrill zu wählen hatte, nicht anders konnte, als sich für Cyrill und gegen Nestorius auszusprechen. Nicht nur aus der Unionsformel von 433⁸⁰, deren Kern die Antiochener schon in Ephesus formulierten⁸¹, sondern schon aus dem vor der Synode geschriebenen Brief des Johannes von Antiochien an Nestorius, geht mit aller Klarheit hervor, daß auch die Mehrheit der Antiochener Maria Gottesgebärerin nennen und dem einzigen Sohn Gottes selbst die Geburt aus der Jungfrau zuschreiben wollten. Johannes erklärt sogar ausdrücklich, daß die überflüssige, nur aus Furcht vor Häresie geborene Genauigkeit des Nestorius die Lehre vom ganzen Heilsgeschehen in Gefahr bringt. Wenn man Maria nicht Gottesgebärerin nennen darf, dann ist „der nicht Gott, der das geheimnisvolle Heilswerk für uns auf sich genommen hat; dann hat nicht der Gottlogos selbst sich entäußert bis zur Knechtsgestalt und jenes Übermaß an Menschenliebe gezeigt, das doch die Schriften nachdrücklich bezeugen“⁸². Die Bedenken der Antiochener gegen Cyrill sind darin begründet, daß sie in seinen Schriften gegen Nestorius Appolinarismus und Theopaschitismus fanden⁸³.

⁸⁰ DS 271—273.

⁸¹ Schreiben an den Kaiser (ACO I, 1, 7, S. 70).

⁸² ACO I, 1, 1, S. 95, 19 ff.

⁸³ Vgl. Bekämpfung der zwölf Anathematismen durch Theodoret (ACO I, 1, 6, S. 107—144) und Andreas von Samosata (ACO I, 1, 7, S. 34—62); ja noch nach der

Man könnte sich durchaus denken, daß schon in Ephesus, falls eine Gesamtsynode zustandegekommen wäre, ein Glaubensdokument von der Art der Unionsformel von 433 verabschiedet worden wäre. Es wäre der Gesamtsynode leicht gefallen, sich darauf zu einigen, daß man, unter Betonung der Leidensunfähigkeit der göttlichen Natur und der Vollständigkeit der menschlichen in Christus, doch der Person des Logos selbst die Kenosis, das Geborenwerden, Leiden, Sterben und Auferstehen zuschreiben muß. Man weiß nicht, wie Nestorius reagiert hätte; nachdem er schon dem Theotókos-Titel trotz einiger Vorbehalte grundsätzlich zugestimmt hatte, hätte er, nach genügender Klärung der Ansichten, vielleicht zugestimmt. Hätte er dies aber nicht getan, dann wäre auch einer Gesamtsynode nichts anderes übrig geblieben, als Nestorius zu verurteilen. Man könnte sich denken, daß irgendwo im Osten ein Bischof ganz im Sinne des Nestorius gepredigt hätte, ohne dadurch bei seinen Gläubigen Anstoß zu erregen. Wenn aber einmal Ärgernis entstanden und eine Synode mit der Frage befaßt war, konnte man weder einer Entscheidung ausweichen, noch eine Theologie rechtfertigen, welche das ganze Heilshandeln des Erlösers nicht dem Gottessohn, sondern nur dem Menschen Jesus zuschrieb. Wer daran trotzdem hätte festhalten wollen, hätte als Nestorianer im technischen Sinn des Wortes gelten müssen, selbst wenn er beteuert hätte, an nur einen einzigen Christus zu glauben. Auch eine Synode mit zahlreicher antiochenischer Beteiligung hätte also zu einem ähnlichen Ergebnis kommen können wie die einseitig cyrillisch besetzte Synode von Ephesus. Das heißt aber nichts anderes als dies: Es kann zur Verurteilung des Sprachgebrauchs eines Theologen kommen, ohne daß damit über dessen persönliche Rechtgläubigkeit entschieden wäre.

Es ist aber nun noch die Frage offen, wie man denn die Versammlung, die tatsächlich in Ephesus unter der Leitung des Cyrill stattgefunden hat, beurteilen soll. Es wurde ja gegen sie nicht nur schon vorher protestiert, sondern sie wurde nachträglich vorübergehend sogar vom Kaiser für ungültig angesehen. Dabei machte der Kaiser ihr außerdem noch den Vorwurf, es sei nicht, wie er es gewünscht hatte, das Dogma diskutiert worden. Kann man eine Synode, gegen die so viele Einwände vorgebracht wurden, für ein allgemeines Konzil erklären? Man hat es getan, und zwar schon im Altertum. Für Papst Gregor der Große sind die vier ersten Konzilien so verbindlich, wie die vier Evangelien⁸⁴. Obwohl er sich für die Anerkennung der noch umstrittenen fünften Synode einsetzte, haben doch die vier ersten für ihn besonderen Rang. Es muß also die Kirchenversammlung von

Union hielten an solcher Beurteilung des Cyrill mehrere Bischöfe fest, z. B. Alexander von Hierapolis, der besonders unversönlich war und schließlich in die Verbannung gehen mußte (ACO I, 4, S. 103. 130. 133. 135. 175 u. ö.).

⁸⁴ Gregors Brief an die Patriarchen des Ostens = Lib I, 24: Monumenta Germaniae Historica. Epistulae I, S. 36, 18 ff.

Ephesus das Mindestmaß dessen erfüllt haben, was von einer Synode zu erwarten ist. Wenn man der Cyrillianerversammlung, die nicht diskutiert hat, den Rang eines Konzils zuschreibt, dann sagt man damit, daß Diskussion nicht zum Wesen eines Konzils gehört. Notwendig für ein Konzil ist es, zu einem übereinstimmenden Urteil, zu einem Konsens zu gelangen; wo der Konsens ohne Diskussion möglich ist, mag man auf sie verzichten. Man könnte allerdings auch darauf hinweisen, daß die Bischöfe auf der Versammlung am 22. Juni 431 durch ihre 125 Einzelvoten sich an der Konsensbildung in einer Weise beteiligt und für sie eingesetzt haben, wie das bei einer Diskussion, die meist nur von wenigen geführt wird, kaum je der Fall ist. Man könnte auch fragen, ob diese Bischöfe, die zu einer Konsensbildung offensichtlich fähig waren, einer Diskussion des Problems wirklich gewachsen gewesen wären. Der übereifrige Akakios von Melitene berichtet, Nestorius habe ihn mit dem Argument in die Enge treiben wollen, er müsse entweder zugeben, daß nicht die Gottheit des Sohnes Mensch geworden ist, oder daß auch die Gottheit von Vater und Geist Mensch geworden ist; er sei „ob solcher Gotteslästerung“ davongelaufen⁸⁵. Offenbar war Akakios durch diese Unterscheidung von Konkretum (Gott) und Abstraktum (Gottheit) überfordert, wie man etwa auch noch aus seinem eigenen Votum entnehmen kann. Das nimmt aber nicht weiter wunder, wenn man bedenkt, daß auch noch der große Historiker Tillemont den Unterschied nicht erfaßt zu haben scheint⁸⁶; von H. Leclercq, dem Übersetzer und Ergänzer der Konziliengeschichte von Hefele gilt übrigens dasselbe⁸⁷. Nicht der Gottheit, die den drei göttlichen Personen gemeinsam ist, darf die Menschwerdung zugeschrieben werden, sondern nur der zweiten göttlichen Person. Wenn Nestorius das hat sagen wollen, wäre ihm Recht zu geben; es mag aber sein, daß er mit seiner Argumentation auch dies ablehnen wollte.

⁸⁵ Sitzungsprotokoll von Ephesus, 22. Juni 431 (ACO I, 1, 2, S. 38, 22 ff.). Vollends entlarvt Akakios seine Unfähigkeit zu theologischer Akribie, wo er dem Nestorius vorwirft, der verleumde die Hl. Schrift, indem er behaupte, sie lehre nicht das Leiden der Gottheit, sondern der Menschheit. Akakios ist also überzeugt, daß die Schrift in Wirklichkeit das Leiden der Gottheit lehrt. Im gleichen Atemzug nimmt er Cyrill gegen den Vorwurf in Schutz, er habe Gott leidensfähig genannt. Gott leidensfähig nennen, ist also falsch; die Schrift aber soll gar das Leiden der „Gottheit“ enthalten. Das verstehe, wer mag.

⁸⁶ LE NAIN DE TILLEMONT, *Memoires pour servir à l'histoire de l'Eglise des six premiers siècles*, XIV, Venedig 1732, S. 385, behauptet einfach, Nestorius habe Akakios dahinbringen wollen zuzugeben, daß entweder der Sohn nicht inkarniert ist oder daß auch der Vater und der Geist inkarniert sind. Das ist kein Einzelfall. Wo Nestorius klagt, seine Gegner bürdeten der Gottheit des Inkarnierten die Leiden des Leibes auf und ließen die Unveränderlichkeit der Gottheit in die Natur des Leibes übergehen, findet Tillemont (ebd. 344) den Protest des Nestorius dagegen, daß man dem inkarnierten Wort die Schwächen der menschlichen Natur zuschreibt und dem Menschen Jesus die Vorzüge der Gottheit.

⁸⁷ LECLERCQ (vgl. Anm. 12) gibt auf S. 294 (Anm.) das Streitgespräch ebenso falsch wieder wie TILLEMONT (vgl. Anm. 86), übersetzt es aber auf S. 301 (Anm. 3) korrekt.

Man könnte sich durchaus denken, daß eine Bischofsversammlung ohne einer theologisch-technischen Diskussion gewachsen zu sein, doch zu einem einhelligen Glaubenszeugnis, ja zu einem Konsens darüber kommt, welche theologische Rede-weise anerkannt werden muß und welche nicht hingenommen werden kann. Nicht die Argumentation ist ihre eigentliche Aufgabe, sondern die Erzielung einer Übereinstimmung und deren Bekanntgabe. Diese Aufgabe hat die Cyrillianersynode vom 22. Juni 431 in Ephesus erfüllt und deshalb konnte sie nachträglich auch von der Mehrheit der Antiochener anerkannt werden. Trotz aller Vorwürfe, die man ihr machen kann oder vielleicht sogar machen muß, darf man sagen: Sie hat den Glauben an den einen Christus so nachdrücklich bekannt, daß sich spätere Konzilien und spätere Theologie mit Recht auf sie berufen.

Überlegungen zur Teilidentifikation mit der Kirche

Das Problem der Identifikation mit der Kirche ist in den letzten Jahren in der theologischen Diskussion wiederholt hervorgetreten¹. Man sprach von partieller und totaler Identifikation und stellte fest, die partielle Identifikation mit der Kirche bestimme in zunehmendem Maße die Praxis und werde mehr und mehr zum Normalfall². Im folgenden soll versucht werden, eine Beschreibung dieser Situation, ihre theologische Deutung und ein pastorales Programm angesichts dieser Sachlage zu bieten.

1. Zum Begriff der Identifikation

Der Begriff der Identifikation entstammt der Soziologie und der Sozialpsychologie. Die Identifikation stellt ein grundlegendes Verhältnis des einzelnen zu Personen und sozialen Gebilden her³. Identifikation mit einem Menschen bedeutet die Anerkennung dieses Menschen als Vorbild⁴, Identifikation mit einer Sozialeinheit die Übernahme der Normen dieser Sozialeinheit, also die Anerkennung der eigenen Mitgliedschaft in dieser Gemeinschaft, die Zustimmung zu ihr als einer erhaltenswerten und sinnvollen Institution und die grundsätzliche Bejahung ihrer zentralen Normen als verpflichtend⁵. Dementsprechend bedeutet Identifikation mit einer Meinung, sich diese zu eigen zu machen.

Identifikation mit einer Sozialeinheit ist nicht eine einmalige Handlung, sie ist vielmehr je neu zu vollziehen, und zwar muß sie öffentlich und sichtbar für die anderen Mitglieder vollzogen werden⁶. Besitzt auch in der Regel konformes Han-

¹ J. RATZINGER — K. LEHMANN, *Mit der Kirche leben*, Freiburg 1977, 7 (Einführung).

² J. RATZINGER, *Identifikation mit der Kirche*, in: J. RATZINGER — K. LEHMANN, *Mit der Kirche leben*, a. a. O., 17. K. FORSTER (Hrsg.), *Religiös ohne Kirche? Eine Herausforderung für Glaube und Kirche* (Topos-Taschenbücher, Bd. 66), Mainz 1977, 17.

³ W. SIEBEL, *Einführung in die systematische Soziologie*, München 1974, 137—139.

⁴ L. GILEN, *Psychologie der religiösen Persönlichkeit, Selbstwertstreben und Demut*, Regensburg 1977, 15.

⁵ W. SIEBEL, a. a. O., 140.

⁶ Ebd.

deln den Charakter der Identifikation, so gilt das doch nicht in jedem Fall. Denkbar ist auch, daß ein konform Handelnder die Norm nicht aus innerer Überzeugung, also nicht in Zustimmung zu dem Sozialsystem, das die Norm trägt, befolgt, sondern aus Gleichgültigkeit und Bequemlichkeit, aus Zwang oder um eigensüchtiger Ziele willen, wenngleich konformes Handeln, zumal wenn es lange andauert und sich eine Anzahl von Handlungen zu einem Gesamtbild zusammenfügt, im allgemeinen als Ausdruck der Annahme des Normbestandes und der dazugehörigen Sozialeinheit zu deuten ist. Wenn aber zum konformen Handeln das rituelle Moment hinzutritt, so haben wir das eindeutige und ausdrückliche Bekenntnis zu einer Gruppe, Identifikation in vollem Sinne⁷.

Die Mitglieder eines Sozialsystems sind diesem gegenüber verpflichtet, ganz besonders, wenn sie Vollmitglieder sind. Wer Mitglied ist und wer nicht, darüber entscheidet die Sozialeinheit. Nimmt man die Verpflichtungen wahr, so handelt man konform, tut man es nicht, so handelt man abweichend. Die Nichteinhaltung einer Norm bedeutet grundsätzlich eine Distanzierung von der Sozialeinheit und damit eine faktische Minderung der Mitgliedschaft. Diese wird wiederum aufgehoben durch Sanktionierungen des entsprechenden Sozialsystems, das bei Versagen aller Mittel die Mitgliedschaft formell aberkennt⁸.

Ein Sozialsystem verpflichtet ein Mitglied nicht nur auf einzelne Normen, sondern auf das System als Ganzes⁹. In der Identifikation wird diese Verpflichtung grundsätzlich bejaht für das Handeln¹⁰. Partielle Identifikation mit einer Sozialeinheit, die teilweise Mißachtung der Normen, die sich aus der Mitgliedschaft ergeben, führt im allgemeinen zur Desintegration und schließlich zur Zerstörung eines Sozialsystems, wenngleich sie unter Umständen auch eine systemerhaltende Wirkung haben kann, sofern durch die auf die Abweichung folgende Sanktionierung das Normbewußtsein innerhalb des Sozialsystems wieder stabilisiert werden kann¹¹.

⁷ Ebd., 141. Im rituellen Handeln werden „von der Gruppe getragene Zeichen in einer gruppenspezifischen Öffentlichkeit“ verwandt, womit man sich „in einer ausdrücklichen Weise den Anforderungen der Mitgliedschaft“ unterstellt und „zugleich die Sozialeinheit gegenwärtig“ macht (143). Vgl. A. GODIN, Psychologische Aspekte der Zugehörigkeit zur Kirche, in: W. MENGES — N. GREINACHER (Hrsg.), Die Zugehörigkeit zur Kirche, Bericht über die 7. Internationale Konferenz für Religionssoziologie in Königstein/Taunus vom 30. Juni bis 2. Juli 1962, Mainz 1964, 92 f.

⁸ W. SIEBEL, a. a. O., 159 f.

⁹ Ebd., 167 f.

¹⁰ Ebd., 315.

¹¹ Ebd., 160; vgl. H. CARRIER, Sozialpsychologie und Zugehörigkeit zur Kirche, in: W. MENGES — N. GREINACHER, a. a. O., 55.

2. Partielle Identifikation mit der Kirche

Das Problem der partiellen Identifikation ist nicht neu. Partiiellen Unglauben und offene oder versteckte Vorbehalte hat es immer in der Kirche gegeben, immer hat es der Kirche und dem Glauben Entfremdete, Fernstehende, Randchristen gegeben, die aber ihre Mitgliedschaft nicht aufgaben. Neu ist ihre große Zahl und ihre genaue Ermittlung. Die soziologischen Untersuchungen beweisen eindeutig den Trend einer Religiosität, die einerseits kirchlich mittut, andererseits aber von wichtigen Normen des verbindlichen Glaubens und des verpflichtenden Ethos abbrückt, die die Teilnahme an den Riten der Kirche mit Anschauungen verbindet, die eigentlich nicht damit vereinbar sind. K. Forster erklärt¹²: „Distanz von Kirche und Gemeinde und gleichzeitiges Festhalten an religiösen Mindestorientierungen, dies spiegelt sich statistisch wohl am deutlichsten in dem weiten Abstand zwischen der verhältnismäßig kleinen Zahl von Kirchaustritten und der großen Zahl von Katholiken, die nicht regelmäßig am sonntäglichen Gottesdienst teilnehmen.“ So werden bestimmte Bereiche der Lehre, des Ethos, bestimmte Vollzüge des Kultes und konkrete Organisationsstrukturen im Verhalten zur Kirche ausgeklammert, während die Kirche in anderen Bereichen bejaht wird und man sich ihr zugehörig fühlt. Man nimmt nur einen Teil der verpflichtenden Glaubenswahrheiten, der ethischen und disziplinären Weisungen an, tritt aber nicht aus der Kirche aus, betont vielmehr, Mitglied der Kirche zu sein und sein zu wollen¹³.

Im allgemeinen liegen die Reibflächen bei den Teilidentifizierten weniger bei den dogmatischen Wahrheiten als dort, wo man die autonome Selbstverwirklichung des Menschen beeinträchtigt glaubt. Die Selektion beginnt vor allem da, wo die Kirche etwas verlangt, wo sie unliebsame Ansprüche stellt, wo die kirchlichen Normen die persönliche Lebensgestaltung bestimmen. Man sucht eben Erfüllung und Glück nach eigenem Geschmack. Speziell wird heute die Sexualmoral der Kirche vielfach ausgeklammert¹⁴. Konkret geht es dann um Fragen der

¹² K. FORSTER, *Religiös ohne Kirche?*, a. a. O., 17. Der Normalchrist gleicht heute weithin jemandem, der durch einen Selbstbedienungsladen geht und das mitnimmt, was ihm zusagt. Nur einen Teil der Dogmen packt er in sein Netz. So J. RATZINGER, a. a. O., 17 f. mit Bezug auf O. SCHREUDER, *Gestaltwandel der Kirche, Vorschläge zur Erneuerung*, Freiburg 1967.

¹³ K. FORSTER, *Religiös ohne Kirche?*, a. a. O., 16 f. 40. P. M. ZULEHNER, *Religion nach Wahl, Grundlegung einer Auswahlchristenpastoral*, Wien 1974, 55. Wie weit es sich um regelmäßig praktizierende oder gar um treue und engagierte Mitglieder handelt (F. HAARSMA, *Die Lehre der Kirche und der Glaube ihrer Glieder*, in: *Kirchliche Lehre — Skepsis der Gläubigen* [Kirche im Gespräch], Freiburg 1970, 11. 31; W. KASPER, *Zum Problem der Rechtgläubigkeit der Kirche von morgen*, in: *Kirchliche Lehre — Skepsis der Gläubigen*, a. a. O., 38), sei dahingestellt.

¹⁴ K. FORSTER, *Religiös ohne Kirche?*, a. a. O., 10. 19 f. 76; P. M. ZULEHNER, *Religion nach Wahl*, a. a. O., 69; G. SCHMIDTCHEN, *Zwischen Kirche und Gesellschaft*,

Empfängnisverhütung, des vor- und außerehelichen Verkehrs und der Institution der Ehe überhaupt¹⁵.

Aber es gibt auch dogmatische Vorbehalte hinsichtlich zentraler Glaubenswahrheiten. So versteht man etwa die Eucharistie nur als Ort der brüderlichen Begegnung, derweil der Opfergedanke und die Realpräsenz völlig im Hintergrund bleiben oder verschwinden¹⁶, praktiziert man ohne Bedenken die Interkommunion und glaubt, im ökumenischen Bereich Gemeinschaft halten zu können über die Gemeinsamkeit der Kirchen und christlichen Gemeinschaften hinweg¹⁷. Oder man versteht die Kirche nicht als „eine uns vorgegebene Institution mit ihren Strukturen und Normen“, sondern „werdend, als Ergebnis des voll engagierten Christen in der Welt, als ein im Kampf für Gerechtigkeit und Befreiung Dargelebtes“¹⁸, als eine humanistische oder sozial engagierte Vereinigung. Gerade die Reduzierung der Wirksamkeit der Kirche auf ihre innerweltliche Relevanz ist besonders charakteristisch, die einseitige Hervorhebung der gesellschaftlichen Bezogenheit des Menschen und der gesellschaftskritischen Aufgabe der Kirche. Nicht wenige Christen bejahen Religiosität, erteilen aber der Kirche ganz allgemein eine Absage.

Wesentliche Mißdeutungen oder Mißverständnisse gibt es auch hinsichtlich des Priestertums¹⁹. Nach der im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführten Umfrage unter allen Welt- und Ordenspriestern in der Bundesrepublik Deutschland wird teilweise, wenn auch nur bei einer Minderheit, das Amt in der Kirche als Repräsentation der Gemeinde gedeutet, als Ergebnis eines geschicht-

Forschungsbericht über die Umfrage zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg 1972, 15. Existentiell brach diese Frage auf im Anschluß an die Veröffentlichung der Enzyklika „*Humanae vitae*“ durch Papst Paul VI. im Jahre 1968. B. Hanssler hat darauf hingewiesen, daß die Unsicherheit in der Moraltheologie und in der christlichen Lebensführung besonders groß ist, daß man, ohne verbindliche sittliche Forderungen zu ermitteln, die Entscheidung über Gut und Böse einfach in die Zuständigkeit des Gewissens verlegt, das seinerseits willkürlich entscheidet (B. HANSSLER, Die Unruhe in der Kirche, Spannung zwischen dem christlichen Glauben und der modernen Welt, in: Rheinischer Merkur v. 10. 10. 1969).

¹⁵ Viele vermeiden die kirchliche Trauung oder halten sie für bedeutungslos, dabei verstehen aber manche von ihnen ihre personale Verbundenheit als einen christlichen Wert (Y. CONGAR, Veränderung des Begriffes „Zugehörigkeit zur Kirche“, in: IKZ 5, 1976, 215.

¹⁶ Ebd., 214.

¹⁷ Ebd., 214 f.

¹⁸ Ebd., 215.

¹⁹ Vgl. G. SCHMIDTCHEN, Priester in Deutschland, Forschungsbericht über die im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführte Umfrage unter allen Welt- und Ordenspriestern in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg 1973, Tabelle A 54, Schaubild 12.

lichen Prozesses, als nicht in einer besonderen Weihe begründet²⁰. Um die 60 % der befragten Priester vertreten uneingeschränkt die Meinung, die Priesterweihe sei die Voraussetzung für den gültigen Vollzug der Eucharistie, 7 % der Befragten meinen, ihr Amt sei nicht in einer besonderen Weihe begründet²¹. Wenn man einmal davon absieht, wie weit solche Aussagen durchdacht sind, so dürfte es sich hier um eine genuine Teilidentifikation in wesentlichen Punkten handeln.

Letztlich umfassen die Vorbehalte alle Bereiche des Glaubens, die Gottessohnschaft, die Auferstehung Jesu und das Trinitätsgeheimnis, die Engellehre, die Mariologie, die Sakramentenlehre und die Eschatologie. Es kommt vor, daß die Kirchenmitgliedschaft nur noch von gemeinreligiösen Vorstellungen her geprägt ist, vom Glauben an ein höchstes Wesen und an die Vorsehung²². Möglicherweise wird man insgesamt bis zu 75 % aller Katholiken in diesem Sinne als Teilidentifizierte bezeichnen müssen²³.

Die Begründung für solche Teilidentifikation ist in der Regel willkürlich. Man entscheidet sich rein subjektiv, nach dem eigenen Geschmack oder Bedürfnis, in vielen Fällen ohne jede genauere Sachkenntnis oder einfach unter dem Druck der Meinungsmacher²⁴. Freilich beruft man sich dabei nicht selten auf das Gewissen, meint damit jedoch im Grunde oft nichts anderes als die eigenen Wünsche und Vorstellungen²⁵. Es ist bemerkenswert und spricht für die Selbstsicherheit vieler Fernstehender, daß solche Teilidentifikation oft mit dem Anspruch verbunden ist, die authentische Form des Glaubens zu vertreten oder eine künftige, bessere Gestalt der Kirche vorwegzunehmen²⁶, während man gar nicht sieht, daß man praktisch weder draußen noch drinnen ist²⁷.

Paul Michael Zulehner möchte statt von Teilidentifikation lieber von Auswahlchristentum sprechen. Dieser Terminus sei neutraler. Auch Begriffe wie Rand-

²⁰ K. LEHMANN, Bleibendes und Wandelbares im priesterlichen Amt, in: K. FORSTER (Hrsg.), *Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung*, Freiburg 1974, 13. 16.

²¹ G. SCHMIDTCHEN, *Priester in Deutschland*, a. a. O., Tabelle A 54; K. LEHMANN, *Bleibendes und Wandelbares im priesterlichen Amt*, a. a. O., 16; K. HEMMERLE, *Funktionale Interpretation des priesterlichen Dienstes*, in: K. FORSTER (Hrsg.), *Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung*, a. a. O., 28 f.

²² Vgl. K. FORSTER, *Religiös ohne Kirche?*, a. a. O., 10 f.; F. HAARSMA, a. a. O., 10.

²³ P. M. ZULEHNER, *Religion nach Wahl*, a. a. O., 25.

²⁴ Y. CONGAR, a. a. O., 212; P. M. ZULEHNER, *Religion nach Wahl*, a. a. O., 13—50.

²⁵ Das Gewissen hat dabei oft nur die Funktion einer Beschwichtigungsinstanz (vgl. B. HANSSLER, a. a. O., 15).

²⁶ K. FORSTER, *Religiös ohne Kirche?*, a. a. O., 92; vgl. G. SCHMIDTCHEN, *Zwischen Kirche und Gesellschaft*, a. a. O., 88—94; ders., *Priester in Deutschland*, a. a. O., 94—109.

²⁷ Y. CONGAR, a. a. O., 211.

siedler oder Fernstehende²⁸ seien ungeeignet, weil sie dem gemeinten Verhalten eine negative Note im Sinne von kirchensoziologischer Diskriminierung²⁹ beilegen. Der Begriff Auswahlchristentum hingegen kehre „unter gleichzeitiger Andeutung der negativen Aspekte vor allem die positive Seite“ hervor. Zulehner möchte die sich nur partiell Identifizierenden als zentripetale Randsiedler verstehen, als noch oder schon halbe Katholiken, als Nahestehende oder Sympathisanten³⁰. Er erklärt, auswahlchristliche Kirchlichkeit — die „dominante Sozialform der Religion in der modernen Gesellschaft³¹“ — stehe zwischen kirchlicher (institutionalisierter) und privatisierter (institutionsfreier) Religiosität. Sie enthalte Elemente von beiden Randtypen. Sie dürfe nicht einfach als Säkularisierung verstanden werden. Sie sei nur eine Säkularisierung der Gesellschaft, nicht auch des Bewußtseins. In ihr verändere sich lediglich die Sozialform der Religion. Möglicherweise sei sie eine Übergangsform von institutionell geprägter zu privater Religiosität. Ihre Hauptmerkmale seien die Individualisierung und Privatisierung. Die Individualisierung zeige sich in der Subjektivität der Auswahl, in der Freiheit gegenüber den Forderungen der Glaubensgemeinschaft, in der Unabhängigkeit in bezug auf eine Autorität und in der allgemeinen Auffassung, die Kirche sei für den Weg zu Gott nicht notwendig. Die Privatisierung zeige sich darin, daß die Religion weithin nur noch der Deutung des persönlichen Lebens und der Bewältigung der privaten und familiären Existenz diene. Damit verbinde sich in der Öffentlichkeit das Schwinden des kirchlichen Einflusses. Der Trend gehe auf eine weitere Loslösung von der Kirche. Diese Entwicklung sei unter anderem nur dann aufzuhalten, wenn es gelinge, die Auswahlchristen durch Sozialisationsbemühungen in die religiöse Gemeinschaft zu integrieren³².

Auch Rolf Zerfaß polemisiert gegen Begriffe wie Abständige, Randchristen und Fernstehende. Er fragt, ob die Randchristen Christus nicht näherstünden als die anderen und wo eigentlich die Mitte sei. Er meint, wir könnten nicht sagen, wer in der Mitte und wer am Rande stehe³³. Auch könne man das Verhalten der

²⁸ W. MENGES spricht von marginaler Adhäsion an die Kirche (W. Menges, Zugehörigkeit zur Kirche und Identifikation mit der Kirche, in: W. MENGES — N. GREINACHER, a. a. O., 37).

²⁹ P. M. ZULEHNER, Religion nach Wahl, a. a. O., 93 f.

³⁰ Ebd., 94.

³¹ Ebd., 36. 13; H. SCHLETTE, Die sogenannte „partielle Identifikation“ mit der Kirche, in: Conc 7, 1971, 399 f. Differenzierter J. B. METZ, Zur Theologie der Welt, Mainz—München 1968, 126.

³² P. M. ZULEHNER, Religion nach Wahl, a. a. O., 13. 25—50. 148. 151. Vgl. H. J. JASCHKE, Kirche der Sünder — Kirche der Ungläubigen? Zum Buch von P. M. Zulehner, Religion nach Wahl, in: IKZ 5, 1976, 248—251.

³³ R. ZERFAß, Die „distanzierte Kirchlichkeit“ als Herausforderung an die Seelsorge, in: Lebendige Seelsorge 22, 1971, 250. Ähnliche Gedanken finden sich bei H. SCHLETTE, a. a. O., 404. Damit wird das Modell einer unsichtbaren Kirche zugrundegelegt. Vgl. unten A. 106.

Mehrheit nicht als Abweichung und Randphänomen verstehen. Daher müßten die Maßstäbe der Kirchlichkeit überprüft und gegebenenfalls Erwartungen an die Kirchenglieder zurückgenommen werden³⁴. Darüber hinaus habe Jesus sich gerade den Abständigen und Fernstehenden zugewandt³⁵.

Man darf das anstehende Problem nicht zu positiv sehen oder gar verharmlosen. Eine Distanzierung von der Kirche, die eine Negierung geoffenbarter übernatürlicher Realitäten bedeutet, ist mit dem Selbstverständnis der Kirche als von Gott autorisierter Mittlerin der Offenbarung nicht vereinbar. Man wird kaum sagen können, daß es sich bei dem gegenwärtigen Phänomen des Auswahlchristentums nur um Entkirchlichung gesellschaftsrelevanter subjektiver Religiosität und der entsprechenden gesellschaftsöffentlichen Bereiche handelt³⁶. Wer nüchtern die Wirklichkeit sieht, wird darin einen alarmierenden Glaubensschwund, eine breite Entchristlichung und allgemeine Säkularisierung erkennen. Es handelt sich hier um jene Glaubensmüdigkeit und religiöse Gleichgültigkeit breiter Volksmassen, worauf das II. Vatikanische Konzil sorgenvoll hinweist³⁷. Das wird offenkundig, wenn etwa auf Grund soziologischer Erhebungen 55 % der Auswahlchristen nicht explizit an ein Weiterleben nach dem Tod glauben³⁸. Ist das wirklich nur eine „Entkirchlichung der (subjektiven) Religiosität“, eine „Individualisierung“, eine „Privatisierung“³⁹? Es ist aufschlußreich, wenn sich mit den marginalen Formen der Kirchenzugehörigkeit weithin Erscheinungen von Synkretismus, Hexenwahn, Spiritismus und Animismus verbinden⁴⁰. Die Inanspruchnahme der Kirche bei Geburt, Heirat und Tod kann darauf hinweisen, daß noch Reste von Religiosität vorhanden sind⁴¹, aber oft wird sie nicht mehr bedeuten als eine rein äußere Tradition, als eine Konvention, als eine soziale Norm, über die man weiter nicht

³⁴ R. ZERFASS, a. a. O., 251.

³⁵ Ebd., 250. Zerfaß stellt die Distanzierten so sympathisch dar, daß man seine Darstellung als Ermunterung verstehen kann, sich dieser Kategorie von Christen zuzugesellen, wenn man ihr noch nicht angehört (260 u. passim).

³⁶ P. M. ZULEHNER, Religion nach Wahl, a. a. O., 35.

³⁷ Gaudium et spes n. 7. Kard. J. Höffner spricht auf dem II. Vatikanischen Konzil in einem Diskussionsbeitrag zum Ökumenismusdekret von dem tragischen Abfall so vieler Christen zu Gleichgültigkeit, Lauheit und Unglaube und bringt ihn in Zusammenhang mit der Ausbreitung der technisch geprägten modernen Zivilisation (vgl. J. KARD. HÖFFNER, Pastoral der Kirchenfremden, Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 1979 in Fulda, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, S. 4).

³⁸ P. M. ZULEHNER, Religion nach Wahl, a. a. O., 24. An anderer Stelle konstatiert Zulehner (Religion ohne Kirche? Das religiöse Verhalten von Industriearbeitern, Wien 1969, 24), daß 49 Prozent der befragten Katholiken die Meinung geäußert hätten, mit dem Tod sei alles aus.

³⁹ P. M. ZULEHNER, Religion nach Wahl, a. a. O., 25.

⁴⁰ W. MENGES, a. a. O., 39.

⁴¹ P. M. ZULEHNER, Religion nach Wahl, a. a. O., 30—32. 131. 151.

nachdenkt⁴², oder einfach oberflächliche Gefühlsseligkeit sein. So ist es nicht überraschend, daß man nicht bereit ist, sich seine „Religion“ etwas kosten zu lassen und jedes In-Pflicht-genommen-Sein von Gott ablehnt⁴³. Wenn sich relativ viele bei Meinungsumfragen für religiös halten⁴⁴, so wird man dem angesichts der faktischen Distanzierung von Kirche und Christentum nicht zuviel Bedeutung beimessen dürfen.

Man darf nicht übersehen, daß die vollkirchliche Religiosität in der modernen Gesellschaft einem negativen Sozialdruck unterliegt, daß aber umgekehrt auf die auswahlchristliche Religiosität ein sozialer Konformitätsdruck in einer sich stetig verstärkenden Tendenz ausgeübt wird und hier mannigfache Sozialisationsvorgänge mitspielen. Das hat unter Umständen bei vielen sogenannten Teilidentifizierten Schuldlosigkeit⁴⁵, zumindest Schuldminderung zur Folge, unterstreicht aber die Dringlichkeit dieses Phänomens für Theologie und Pastoral. Tröstlich wäre es, wenn die verbreitete Negation von Glaubenswahrheiten in nennenswertem Maße nur deren traditionelle Formulierung meinen würde⁴⁶. Aber das scheint im allgemeinen nicht der Fall zu sein.

⁴² Etwa in dem Sinne: Es gehört sich, einer Kirche anzugehören (W. MENGES, a. a. O., 38). L. Neundörfer vertritt die Auffassung, daß man den Kontakt mit der Kirche deshalb nicht vollends aufgeben, weil man einer Gemeinschaft angehören wolle jenseits oder unterhalb von Klassen, Ständen, Gruppen, Schichten und Nationalitäten, die zudem den Wandel von Jahrhunderten überdauert habe (L. NEUNDÖRFER, Amt und Dienst, Die Funktion der Kirche in der modernen Gesellschaft, in: Soziologie und moderne Gesellschaft, Stuttgart 1959, 163–165; vgl. W. MENGES, a. a. O., 37 f.).

⁴³ Der Optimismus Zulehners, der eine steigende religiöse Sensibilisierung bei Rückgang von Kirchlichkeit prognostiziert (Religion nach Wahl, a. a. O., 92. 158 und passim), hält sich allerdings nicht ganz durch, wenn er von dem „Nichtglauben“ der Auswahlchristen spricht und ihre Distanzierung von der Kirche als „ernsthaftes theologisches Problem“ bezeichnet (143), oder wenn er das Auswahlchristentum als hairetisch und kirchentrennend bezeichnet (89), als „Vorhofreligion“ (90). Aber man muß ihm wenigstens eine geheime Sympathie für die Auswahlchristen attestieren, wenn er wiederholt die „Kirchenchristen“, die Nicht-Auswahlchristen, beargwöhnt oder kirchliche Systemerhaltung und den Glauben der Menschen als Gegensätze darstellt (z. B. Religion nach Wahl, a. a. O., 119. 124. 142 f.). Einmal setzt er die „Kirchenchristen“ in Anwendung des Gleichnisses vom Pharisäer und Zöllner in Parallele zu dem Pharisäer, während die Auswahlchristen mit dem Zöllner verglichen werden (142 f.). Ähnlich R. Zerfaß (a. a. O., 256. 260 f.), der die Auswahlchristen faktisch zu modernen Heiligen hochstilisiert, wenn er sie als „Bußprediger der predigenden Kirche“ apostrophiert (260). Vorsichtiger formuliert J. B. Metz (a. a. O., 126) diesen Gedanken. Auch F. Haarsma (a. a. O., 29) will die Abweichung als Personalisierung und Verinnerlichung des Glaubens verstehen.

⁴⁴ P. M. ZULEHNER, Religion nach Wahl, a. a. O., 31.

⁴⁵ Ebd., 49 f. 95. 126. 130. 143; K. FORSTER, Religiös ohne Kirche?, a. a. O., 11; R. ZERFAß, a. a. O., 259.

⁴⁶ P. M. ZULEHNER, Religion nach Wahl, a. a. O., 67; W. KASPER, a. a. O., 95. Zulehner bemerkt, der partielle Nichtglaube sei „oft nur Ablehnung unverständlicher Vorstellungen oder Ausdruck einer auch sonst verbreiteten Skepsis“ (P. M. ZULEHNER,

3. Einige Gründe für das Phänomen der partiellen Identifikation

Die konkrete Auswahl des Glaubens und der Normen erfolgt subjektiv unter einem sozialen Konformitätsdruck. Aber was sind die tieferen Ursachen dieser gesellschaftlichen Wirklichkeit?

Religion und Kirche werden entscheidend gestützt durch das gesellschaftliche Milieu. Seit dem Beginn der Neuzeit ist nun die traditionelle Einheit zwischen der gesellschaftlich in Erscheinung tretenden Religiosität und der Kirche nicht mehr vorhanden. An ihre Stelle tritt mehr und mehr, besonders seit der Aufklärung, ein säkularistisches Milieu. Das führt zu einer sich ausweitenden Entfremdung von der Kirche⁴⁷.

Für den modernen Menschen ist ein schrankenloses Freiheitsstreben charakteristisch. Das Wort Freiheit hat eine ungeheure Faszination. Der Ruf nach Freiheit und Emanzipation, Protest und Kritik bestimmen unser geistiges Klima. Man will totale Kritik, absolute In-Frage-Stellung und Diskussion⁴⁸. Die Kritik an der Kirche ist zu einer Fundamentalkritik geworden⁴⁹. In dem schrankenlosen Freiheitsstreben prägt sich die anthropozentrische Grundtendenz unserer Zeit aus: Der Mensch ist das Maß aller Dinge. Aus dem ungezügelten Freiheitsstreben folgt

Religion nach Wahl, a. a. O., 94), heute würden viele Glaubensaussagen neu formuliert, Glaubenswahrheiten wie Auferstehung, Eucharistie, Inspiration, Ehemoral, das Verhältnis von Natur und Gnade, Papst und Bischöfen, Schrift und Tradition, Jesu Selbstbewußtsein, Jungfrauengeburt, Erbsünde, Unfehlbarkeit des Papstes (67 f.), oft distanzieren sich Auswahlchristen von den Vorstellungen, „die ihnen nichts sagen“ (68), nicht anders als die Theologen, die allerdings im Gegensatz zu den einfachen Gläubigen in der Lage seien, „an die Stelle der abgelehnten Vorstellungen . . . Vorstellungen zu setzen, die den Glaubensinhalt voll“ ausdrückten „und dessen Lebenswert“ erschlossen (ebd., vgl. auch 53). Haarsma möchte das Problem mit der Geschichtlichkeit der Wahrheit lösen, die er auf die Formulierung, teilweise aber auch auf den Inhalt bezieht (F. HAARSMA, a. a. O., 12. 22 f. 31). Praktisch zieht er sich weithin auf die *fides qua creditur* zurück und reduziert die Glaubensmysterien auf das eine Mysterium Gottes (28 f.). Die Notwendigkeit der geschichtlichen Interpretation der Glaubenswahrheiten betont auch W. KASPER (a. a. O., 87—96). Aber definitive Glaubenswahrheiten können bei aller Geschichtlichkeit doch nur vertieft, nicht aber eliminiert werden. Bei aller Neuinterpretation darf die Sache nicht verlorengehen.

⁴⁷ Vgl. J. HÖFFNER, a. a. O., 50 f.; K. FORSTER, *Religiös ohne Kirche?*, a. a. O., 16 f. 40; W. MENGES, a. a. O., 29 f.

⁴⁸ Dabei ist Kritik freilich weniger nach innen als nach außen gerichtet, wird sie weniger als Selbstkritik denn als Fremdkritik verstanden.

⁴⁹ Sie besteht allerdings weithin nicht primär in Sachkritik, sondern in dem unaufhörlichen Appell an ein Gefühl der Freiheit, der Mündigkeit, der Fortschrittlichkeit. Vgl. J. SCHUMACHER, *Kirche und Kritik*, *Fundamentaltheologische Anmerkungen zur gegenwärtigen Kritik an der Kirche*, in: *TThZ* 88, 1979, 259—276, bes. 259; A. BENGSCHE, *Verlieren wir die Freiheit, an der Kirche das Positive zu sehen?*, in: *Rheinischer Merkur* vom 15. 1. 1971.

eine Abneigung gegen jede Autorität, grenzenloses Mißtrauen ihr gegenüber oder gar unverhohlene Verachtung⁵⁰. Man übersieht dabei, daß sie „ein Grundelement nicht nur des unmündigen, sondern jedes Menschenlebens, auch des reifsten ist“⁵¹, „daß die Zerstörung der Autorität ihr Zerrbild, nämlich die Gewalt“⁵² erzeugt, daß an die Stelle der geleugneten Autorität nicht wenige neue Autoritäten treten, neue informelle, anonyme Autoritäten, die oft in skrupelloser Manipulation sorgsam darauf bedacht sind, die Illusion großer Freiheit nicht zu zerstören⁵³. Die Abneigung gegen jede Autorität wirkt sich naturgemäß im Bereich des Glaubens tiefgreifend aus. Der Glaube ist ja die Antwort auf autoritatives Sprechen, auf die Offenbarung Gottes, die durch die Kirche vermittelt wird. Man möchte ihn heute gern durch die eigene Einsicht und das selbständige Denken ersetzen⁵⁴ oder ihn daran im einzelnen messen.

Weithin bestimmt Subjektivität das Denken des modernen Menschen. Es zählt für ihn nur das, was er persönlich annehmen kann, womit er etwas anfangen zu können glaubt, was ihm nützlich und hilfreich erscheint. Die Sache interessiert ihn nicht als solche, sondern nur insofern, als sie für ihn bedeutsam ist. Solches Denken wird gefördert durch die technische Sicht der Welt, in der man den Blick weniger auf das Sein als auf das Geschehen richtet, weniger auf das, was ist, als auf das, was funktioniert und wie es funktioniert, in der die Brauchbarkeit der entscheidende Gesichtspunkt ist. Von der Brauchbarkeit her bestimmt man auch die Wahrheit⁵⁵. So wird Glaube auf Gläubigkeit reduziert, beruft man sich auf das persönliche Gewissen und stellt es gegen die Verkündigung und den Glauben der Kirche, denn jeder „muß für sich den Glauben gleichsam neu erschaffen“⁵⁶.

Die Mentalität der Konsumgesellschaft, die auf das Haben- und Genießen-Wollen ausgerichtet ist, wirkt sich auch im Verhalten zur Kirche aus. Man bedient sich ihrer, soweit man sie nötig zu haben glaubt, man betrachtet sie nach dem Modell des Warenhauses, in dem sich jeder das aus den Regalen herausholt, was ihm gefällt und was er braucht⁵⁷.

⁵⁰ Ebd.; K. FORSTER, *Religiös ohne Kirche?*, a. a. O., 40. 13 f.

⁵¹ R. GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit*, Würzburg 1965, 34.

⁵² Ebd.

⁵³ A. LAUN, *Autorität und Gehorsam*, in: K. HÖRMANN (Hrsg.), *Verantwortung und Gehorsam, Aspekte heutiger Autoritäts- und Gehorsamsproblematik*, Innsbruck 1978, 57–63.

⁵⁴ J. SCHUMACHER, a. a. O., 271; A. LAUN, a. a. O., 57–63.

⁵⁵ P. W. SCHEELE, *Der Mensch von heute vor dem Anspruch Jesu*, in: *Glaubensbegründung heute (Botschaft und Lehre, Veröffentlichungen des Katechetischen Institutes der Universität Graz)*, Graz 1970, 55.

⁵⁶ Y. CONGAR, a. a. O., 212; vgl. K. FORSTER, *Religiös ohne Kirche?*, a. a. O., 10. 92; R. GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit*, a. a. O., 37–58.

⁵⁷ K. FORSTER, *Religiös ohne Kirche?*, a. a. O., 92; J. RATZINGER, a. a. O., 17 f.; vgl. oben A. 12.

Im Sinne auswahlchristlicher Religiosität wirken des weiteren die allgemeine Verunsicherung in Fragen des Glaubens und der moralischen Lebensführung, die Entsakralisierung und die mangelhafte Glaubenspraxis, die gezielte antireligiöse Propaganda und zersetzende Kritik der Massenmedien⁵⁸.

Nicht zuletzt wird das Auswahlchristentum durch den geistigen Pluralismus begünstigt, der unsere Gesellschaft prägt. Der moderne Mensch lebt „in vielen Gemeinschaftsbezügen mit je eigenen Zielen und je eigenen Verständnisregeln“⁵⁹. Die Vielfalt wird für ihn zu einem alles bestimmenden Prinzip. Der Pluralität der Fakten folgt die Pluralität der Normen⁶⁰. Speziell die religiöse Vielfalt wird für immer mehr Menschen in der Begegnung mit den verschiedenen Religionen, christlichen Kirchen und Gemeinschaften und deren Eigenwerten zu einer persönlichen Erfahrung, die sie unsicher macht und ein Klima der Unverbindlichkeit und der Relativierung der eigenen Glaubensüberzeugung schafft⁶¹. — Wie weit der Pluralismus auch in der Kirche Heimatrecht hat, darauf soll im folgenden näher eingegangen werden, da sich die Teilidentifizierten gern ausdrücklich auf ihn berufen.

4. *Legitimer und illegitimer Pluralismus in der Kirche*

Es gibt echte Pluralität. Sie ist einfach ein Spiegel der Wirklichkeit in ihrer Vielfalt. Auch in der Kirche gibt es echte Pluralität, die positiv zu werten ist. Es gibt verschiedene theologische Schulen, verschiedene Frömmigkeitsformen und Akzentuierungen des Glaubens. Die legitime Vielfalt bedarf geradezu der Förderung. Ihre Grenze ist freilich das verpflichtende Credo der Kirche⁶². Pluralismus kann nicht bedeuten, daß jede Meinung, auch der Irrtum, Heimatrecht in der Kirche hat. Das von der S. Congregatio pro Clericis entsprechend der Forderung des Konzilsdekretes „Über die Hirtenaufgabe der Bischöfe“⁶³ erstellte Directorium catechisticum generale von 1971 spricht für die katechetischen Bücher von der

⁵⁸ Vgl. auch O. SIMMEL, Priesterumfragen in Österreich, in der Schweiz, in Spanien, in den USA und in Italien, in: K. FORSTER, Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung, a. a. O., 146 f.

⁵⁹ K. FORSTER, Religiös ohne Kirche?, a. a. O., 54; vgl. P. M. ZULEHNER, Religion nach Wahl, a. a. O., 91.

⁶⁰ P. W. SCHEELE, Jesus Christus — Hoffnung der Welt und Zeichen des Widerspruchs, in: Glaubensbegründung heute, a. a. O., 81 f.

⁶¹ Vgl. K. FORSTER, Religiös ohne Kirche?, a. a. O., 10. 40.

⁶² Y. CONGAR, a. a. O., 211; vgl. W. KASPER, a. a. O., 54. Einheit und Vielfalt müssen in solcher Zuordnung zueinander stehen, daß die Einheit das dominierende Prinzip bleibt. Vielfalt kann legitimerweise nur Entfaltung des Einen und Universalen sein (L. SCHEFFCZYK, Dogmatische Grundlagen des Ökumenismus, in: Klerusblatt 53, 1973, 209; ders. Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 104—106).

⁶³ Christus Dominus n. 44.

Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen dem, was zum Glauben wie zur festzuhaltenden Lehre gehört und den rein theologischen Meinungen⁶⁴. Das Christentum ist eine Offenbarungsreligion. Die Offenbarung ist naturgemäß etwas Vorgegebenes. Die Kirche hat die Aufgabe, sie zu hüten und zu erklären⁶⁵. Gott selber spricht durch die Verkündigung der Kirche. Sie erfolgt „im Namen, mit der Autorität und in der Kraft Gottes“⁶⁶. Durch die Kirche übt Gott seine Autorität sichtbar aus⁶⁷. Sofern sie im Namen Gottes spricht, ist der Ungehorsam gegen sie im Grunde Ungehorsam gegen Gott⁶⁸. Das Maß des geforderten Gehorsams wird dabei bestimmt durch den Grad der Verbindlichkeit der Weisung des kirchlichen Lehr- und Hirtenamtes⁶⁹. Wer sich seinen persönlichen Glauben aus dem Glauben der Kirche auswählt, ist per definitionem der „Häretiker“⁷⁰. Man darf sich dabei nicht auf den vom II. Vaticanum hervorgehobenen Gedanken der Hierarchie der Wahrheiten⁷¹ berufen⁷², denn es geht hier ja um eine Hierarchie der Wahrheiten, was man nicht übersehen darf.

Das II. Vaticanum lehrt, „daß die Bischöfe auf Grund göttlicher Einsetzung an die Stelle der Apostel als Hirten der Kirche getreten sind. Wer sie hört, hört Christus, und wer sie verachtet, verachtet Christus und ihn, der Christus gesandt hat (vgl. Lk 10, 16)“⁷³. Das Konzil stellt daher fest: „Die Gläubigen . . . müssen mit einem im Namen Christi vorgetragenen Spruch ihres Bischofs in Glaubens- und Sittensachen übereinkommen und ihm mit religiös begründetem Gehorsam anhängen. Dieser religiöse Gehorsam des Willens und Verstandes ist in besonderer Weise dem authentischen Lehramt des Bischofs von Rom, auch wenn er nicht kraft höchster Lehrautorität spricht, zu leisten“⁷⁴ Die katholische Kirche ist, so betont das Konzil des weiteren, „nach dem Willen Christi . . . die Lehrerin der

⁶⁴ N. 121.

⁶⁵ Die Offenbarung ist gegeben „als ein schöpferisches, d. h. selbständig erzeugendes Prinzip der Erkenntnis und des Lebens sowie als ein oberherrliches Gesetz des Glaubens, Denkens und Handelns, welches Gott allgemein und stetig in seiner vollen Kraft und Majestät geltend gemacht und durchgeführt wissen will“ (M. J. SCHEEBEN, Handbuch der katholischen Dogmatik I [Gesammelte Schriften III, hrsg. v. J. Höfer], Freiburg 1948, Nr. 60).

⁶⁶ Ebd., Nr. 765.

⁶⁷ Ebd., Nr. 768.

⁶⁸ Ebd., Nr. 770.

⁶⁹ H. WULF, Art. *Sentire cum ecclesia*, in: LThK IX, Freiburg 1964, 674 f.

⁷⁰ M. J. SCHEEBEN, a. a. O., Nr. 770.

⁷¹ *Unitatis redintegratio* n. 11.

⁷² F. HAARSMA möchte von daher einen Pluralismus im Glauben rechtfertigen, a. a. O., 29—32; vgl. W. KASPER, a. a. O., 66 ff.

⁷³ *Lumen gentium* n. 20.

⁷⁴ Ebd., n. 25. „Die Laien sollen wie alle Gläubigen das, was die geweihten Hirten in Stellvertretung Christi als Lehrer und Leiter in der Kirche festsetzen, in christlichem

Wahrheit; ihre Aufgabe ist es, die Wahrheit, die Christus ist, zu verkündigen und authentisch zu lehren, zugleich auch die Prinzipien der sittlichen Ordnung, die aus dem Wesen des Menschen selbst hervorgehen, autoritativ zu erklären und zu bestätigen⁷⁵. Gemäß der Verheißung Christi kommt ihr der Heilige Geist zu⁷⁶. Dem Gehorsam der Gläubigen entspricht bei den Amtsträgern die rechte Verwaltung der Autorität⁷⁷.

Die Offenbarung ist nicht dem einzelnen, sondern der Kirche anvertraut, so hebt das Lehrschreiben der deutschen Bischöfe vom 22. September 1967 an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind, hervor⁷⁸. Für den Verkündenden ist sowohl der Auftrag der Kirche wie auch seine Treue zu diesem Auftrag von grundlegender Bedeutung⁷⁹. Der Gesendete kann nicht seine private Meinung vortragen, vielmehr hat er gewissenhaft den Glauben der Kirche zu bezeugen⁸⁰. Zur richtigen Glaubenshaltung eines Katholiken aber gehört, so erklärt das Schreiben, das ernsthafte Bemühen, selbst „eine vorläufige Lehräußerung der Kirche positiv zu würdigen und sich anzueignen“⁸¹. Um der Verkündigung der Offenbarung willen, muß die Kirche auch unter Umständen den Irrtum brandmarken. „Wo die christliche Lehre in einer gravierend zweideutigen oder überhaupt mit dem kirchlichen Glauben unvereinbaren Weise dargestellt wird, hat die Kirche das Recht, den Irrtum als solchen zu kennzeichnen und die Pflicht, ihn auszuschneiden bis hin zur förmlichen Verwerfung der Häresie als letztem Mittel, um den Glauben des Gottesvolkes zu schützen“⁸².

Gehorsam bereitwillig aufnehmen nach dem Beispiel Christi, der durch seinen Gehorsam bis zum Tod den seligen Weg der Freiheit der Kinder Gottes für alle Menschen eröffnet hat“ (n. 37).

⁷⁵ Dignitatis humanae n. 14.

⁷⁶ Joh 14, 26; 16, 12, 13.

⁷⁷ Vgl. F. WULF, Kommentar zu Presbyterorum Ordinis n. 12—16, in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil III, Freiburg 1968, 213.

⁷⁸ Trier ²1968, Nr. 14.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Nr. 16.

⁸¹ Nr. 20. „Wer glaubt, der privaten Meinung sein zu dürfen (sc. bei den vorläufigen kirchlichen Lehräußerungen, die also nicht zur unfehlbaren Lehrverkündigung der Kirche gehören), die bessere künftige Einsicht der Kirche schon jetzt zu haben, der muß sich vor Gott und seinem Gewissen in nüchtern selbstkritischer Einschätzung fragen, ob er die nötige Weite und Tiefe theologischer Fachkenntnis habe, um in seiner privaten Theorie und Praxis von der augenblicklichen Lehre des kirchlichen Amtes abweichen zu dürfen. Ein solcher Fall ist grundsätzlich denkbar. Aber subjektive Überheblichkeit und voreilige Besserwisserei werden sich vor Gottes Gericht zu verantworten haben“ (Nr. 19).

⁸² Internationale Theologenkommission, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus, Einsiedeln 1973, 48 (These VIII). Vgl. Y. CONGAR, a. a. O., 212 f.

Die Grundlage des Glaubens ist nach katholischem Verständnis das Mysterium der Kirche, die gemäß dem Beistand des Geistes Gottes den ganzen Glauben treu bewahrt und unverfälscht erklärt⁸³. Im Glauben der Kirche erhalten die einzelnen Glaubenswahrheiten ihren Ort und ihre Bedeutung⁸⁴. Dieser aber ist die Grenze des legitimen Pluralismus, damit auch einer legitimen Teilidentifikation.

5. *Das Problem der Zugehörigkeit zur Kirche*

Die Frage der Teilidentifikation mit der Kirche führt zum Problem der Zugehörigkeit zur Kirche. Hat die Teilidentifikation unter Umständen den Verlust der Kirchenzugehörigkeit zur Folge? Was sind die Mindestanforderungen für eine Zugehörigkeit zur Kirche⁸⁵? Ist die Mitgliedschaft in der Kirche äußerlich überhaupt feststellbar⁸⁶?

In der Kirche besteht immerfort die Spannung zwischen empirischer Realität und Heilswirklichkeit⁸⁷. Das II. Vaticanum bestimmt die Kirche als „eine komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst⁸⁸“. Es erklärt: „Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten⁸⁹.“ Sie bilden also die eine Kirche Jesu Christi.

Seit dem Beginn der Neuzeit bestimmte man — vom bellarminischen Kirchenbegriff her — die Mitgliedschaft des mündigen Christen in der Kirche als Verbundenheit mit der Kirche durch den Empfang der Taufe, das Bekennen des rechten Glaubens und die Anerkennung der kirchlichen Autorität⁹⁰. So tut es noch die Enzyklika „*Mystici Corporis*“ vom 29. Juni 1943. Dabei war man sich selbstverständlich dessen bewußt, daß Heilsbesitz und Kirchenmitgliedschaft nicht unbedingt zusammenfallen. In der Theologie der letzten Jahrzehnte wurde dann die Frage der Zugehörigkeit zur Kirche intensiv diskutiert. Dabei öffnete man sich

⁸³ DS 3020. 3007. 3012.

⁸⁴ Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Dogmatische Grundlagen des Ökumenismus*, a. a. O., 208.

⁸⁵ K. FORSTER, *Religiös ohne Kirche?*, a. a. O., 20. 40.

⁸⁶ In welchem Verhältnis steht sie gegebenenfalls zur inneren Mitgliedschaft?

⁸⁷ Ebd., 41 f.

⁸⁸ *Lumen gentium* n. 8.

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ E. EICHMANN — K. MÖRS DORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, München 1964, I, 175 f.

einer differenzierteren Sicht, die Raum ließ für eine gestufte Zugehörigkeit. Diese Diskussion hat ihren Niederschlag in den Dokumenten des Konzils gefunden⁹¹.

Die Klarheit bezüglich der Kirchenzugehörigkeit, die der bellarminische Kirchenbegriff ermöglicht, wird nämlich um einen gewissen Preis erkaufte: Die drei Kriterien — das symbolische, das liturgische und das hierarchische Band — stehen bei Bellarmin gleichrangig nebeneinander. Das aber ist theologisch nicht ganz sachgemäß. Der äußerste Rahmen der Zugehörigkeit zur Kirche ist die Taufe⁹². Sie bewirkt ein unwiderrufliches Eingegliedertwerden in die Kirche durch Gottes Handeln, sie kann niemals ungeschehen gemacht werden und besteht in ihrer Realität unabhängig von dem Zeugnis des einzelnen Gläubigen. Demgegenüber sind der Glaube und die Unterordnung unter die Leitung der Kirche der freien personalen Entscheidung des Menschen zugeordnet, daher stets widerrufbar und in ihrer Wirklichkeit ohne das Zeugnis des einzelnen Gläubigen nicht feststellbar⁹³. Außerdem kommt in der traditionellen Auffassung das innere Moment der Gnade als das Ziel der äußeren Eingliederung nicht deutlich genug zum Ausdruck.

Solchen Überlegungen trägt das II. Vaticanum Rechnung. Es erklärt: „Jene werden der Gemeinschaft der Kirche voll eingegliedert, die, im Besitz des Geistes Christi, ihre ganze Ordnung und alle in ihr eingerichteten Heilmittel annehmen und in ihrem sichtbaren Verband mit Christus, der sie durch den Papst und die Bischöfe leitet, verbunden sind, und dies durch die Bande des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der kirchlichen Leitung und Gemeinschaft⁹⁴.“ Wie sich aus diesem Text und seiner Geschichte ergibt, will das Konzil ein „unvollkommenes“, ein „unvollständiges“ Eingegliedertsein in die Kirche in jeweils verschiedener Dichte einräumen, wie es einerseits bei denen vorliegt, die zwar getauft sind, aber nicht die Kriterien der äußeren Kirchengliedschaft vollständig bejahen oder die als gerechtfertigte Getaufte außerhalb der sichtbaren Kirche leben, und andererseits bei denen, die vollständig in die äußere Rechtsgesellschaft der Kirche eingegliedert sind, denen aber die innere Verbundenheit mit Christus als dem

⁹¹ A. GRILLMEIER, Kommentar zu Kap. 1 und 2 der Dogmatischen Konstitution *Lumen gentium*, in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil I, Freiburg 1966, 197 f.; vgl. Y. CONGAR, a. a. O., 209; M. KAISER, Zugehörigkeit zur Kirche, in: IKZ 5, 1976, 196 f.; K. FORSTER, Religiös ohne Kirche?, a. a. O., 41 f.

⁹² Nach dem CIC (can. 87) begründet jede gültige Taufe das Personsein in der Kirche. Eine Person aber ist Träger von Rechten und Pflichten, die freilich „unter gewissen Umständen ... in einem bestimmten Umfang beschnitten sein können“ (M. KAISER, a. a. O., 198 f.; N. HILLING, Die kirchliche Mitgliedschaft nach der Enzyklika *Mystici Corporis Christi* und nach dem *Codex Iuris Canonici*, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 125, 1951, 123—127).

⁹³ K. LEHMANN, Zur Frage „Wer ist Glied der Kirche?“, in: IKZ 5, 1976, 193; E. EICHMANN — K. MÖRS DORF, a. a. O., 175 f.

⁹⁴ *Lumen gentium* n. 14.

Haupt und mit dem Heiligen Geist als der Seele der Kirche in der Gnadengemeinschaft abgeht. Bei den verschiedenen nichtkatholischen Christen sind also verschiedene Stufen der Zugehörigkeit zur Kirche zu unterscheiden entsprechend den jeweiligen Elementen der Kirchlichkeit. Wie aber die Getauften in verschiedener Weise der Kirche angehören, so sind die Ungetauften in verschiedener Weise auf die Kirche hingeeordnet⁹⁵.

Dem entspricht es, wenn das Konzil die Kirche Christi nicht mehr exklusiv mit der römisch-katholischen Kirche identisch erklärt und auch von daher die Möglichkeit eröffnet, den nichtkatholischen Christen eine echte Zugehörigkeit zur Kirche Christi zuzusprechen⁹⁶ sowie die Heilsbedeutung der getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften zu sehen: Das Teilzeichen kann, soweit es echte Stiftung Christi ist, den zur vollen Gnadenwirklichkeit hinführen, der nach seinem Gewissen lebt⁹⁷.

Es tritt so das innere Moment ein wenig stärker in den Vordergrund, das allerdings nicht die Glaubensüberzeugung verdunkeln darf, daß alles Heil den Menschen durch die Kirche als solche zuteil wird⁹⁸. Entscheidend ist zunächst die Eingliederung in die äußere Rechtsgemeinschaft, die volle Verwirklichung des dreifachen Bandes, die freilich nur heilswirksam wird durch die innere Zugehörigkeit in der Gnade⁹⁹. Zur Kirche gehören nicht nur die, die gerechtfertigt sind. Heilsbesitz und Gliedschaft fallen nicht zusammen¹⁰⁰. Auch der innere Abfall trennt nicht von der sichtbaren Kirche¹⁰¹. Nach dem Willen Gottes hat das Heil sichtbare Gestalt in dieser Welt. Christus begründet nicht ein kirchenfreies Chri-

⁹⁵ Lumen gentium n. 13—16; A. GRILLMEIER, a. a. O., 197—200; K. LEHMANN, Zur Frage „Wer ist Glied der Kirche?“, a. a. O., 193 f.; Y. CONGAR, a. a. O., 210 f.; M. KAISER, a. a. O., 201 ff.

⁹⁶ Lumen gentium n. 8: „... Christi Ecclesia ... subsistit in Ecclesia catholica.“ Dieser Sicht entspricht auch n. 15, wenn da von „Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften“ die Rede ist und von deren Zeichenelementen im Glaubensbekenntnis, in den Sakramenten und im Amt (A. GRILLMEIER, a. a. O., 175. 198 f. 203; K. LEHMANN, Zur Frage „Wer ist Glied der Kirche?“, a. a. O., 194.)

⁹⁷ A. GRILLMEIER, a. a. O., 203; vgl. M. KAISER, a. a. O., 197. 199 f.

⁹⁸ K. LEHMANN, Zur Frage „Wer ist Glied der Kirche?“, a. a. O., 194; vgl. M. KAISER, a. a. O., 196—201.

⁹⁹ Lumen gentium n. 14; Unitatis redintegratio n. 3; Ad gentes n. 6; vgl. A. GRILLMEIER, a. a. O., 197 f. 203; M. KAISER, a. a. O., 204 f.

¹⁰⁰ Lumen gentium n. 14; DS 1203. 1205 f. 1578. 2408. 2472—2478. 2615; vgl. auch AUGUSTINUS, In Ps 47, 9; De baptismo 7, 51 (99).

¹⁰¹ Vgl. K. RAHNER, Die Gliedschaft der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. „Mystici Corporis Christi“, in: Schriften zur Theologie II, Einsiedeln 1955, 19 f.; E. EICHMANN — K. MÖRS DORF, a. a. O., 175; CIC can. 731 § 2; K. LEHMANN, Zur Frage „Wer ist Glied der Kirche?“, a. a. O., 193.

stentum¹⁰². Daher macht die Kirche die Zugehörigkeit zu ihr von Bedingungen abhängig, „die an sichtbare und nachweisbare Merkmale anknüpfen“¹⁰³.

Das Konzil rückte nicht vom bellarminischen Kirchenbegriff ab, in der nachkonziliaren Zeit stürzte sich jedoch ein antiinstitutioneller Trend auf das Stehen im Geiste Jesu als das entscheidende Kriterium der Kirchenzugehörigkeit. Man übersah die klaren Merkmale des bellarminischen Kirchenbegriffs, die in *Lumen gentium* ausdrücklich herausgestellt werden¹⁰⁴, und neigte dazu, die beiden konstitutiven Elemente der Kirche auseinanderzurücken, die göttliche und die menschliche Seite der Kirche nur in einer äußerlichen Verbindung zu sehen, dabei die unsichtbare Seite übermäßig hervorzuheben auf Kosten der sichtbaren. Diese verstand man dann nur noch als Apparat, als Establishment, als rein soziologische Größe¹⁰⁵. So brach sich der Gedanke einer *ecclesia spiritualis* Bahn, der freilich in der Gegenwart der tiefsten Erwartung vieler Menschen entspricht. Die Tendenz der Zeit geht auf ein kirchenloses Christentum. Aber eine *ecclesia invisibilis* gibt es nach dem NT und der Tradition der Kirche nicht. Das stellt auch das II. Vaticanum heraus¹⁰⁶. Daher kann man nicht die Zugehörigkeit zur Kirche von der Gnade Christi her definieren, hat die Kirche das Recht und die Pflicht zur Grenzziehung. Andernfalls wird die sakramentale Struktur der Kirche praktisch aufgelöst¹⁰⁷.

Wenn das Konzil die „vielfältigen Formen bisher ‚als defizient‘ eingeschätzter Kirchlichkeit außerhalb der römisch-katholischen Kirche“ positiv würdigt und von daher eine gestufte Zugehörigkeit zur Kirche nahelegt¹⁰⁸, so leugnet diese positive Wertung nicht die Defizienz solcher Kirchlichkeit, sondern verändert nur die Blickrichtung. Kirche im eigentlichen Sinne ist die sichtbare Kirche, in der und durch die der Geist Christi wirksam wird¹⁰⁹, in die der einzelne nach Möglichkeit voll

¹⁰² H. LAIS, *Dogmatik II*, Kevelaer 1972, 128; vgl. L. GOPPELT, *Die apostolische und nachapostolische Zeit* (K. D. SCHMIDT u. E. WOLF [Hrsg.], *Die Kirche in ihrer Geschichte*, Bd. I, Lief. A), Göttingen 1966, 27 bzw. 26 f.; A. GRILLMEIER, a. a. O., 196.

¹⁰³ H. LAIS, a. a. O., 129.

¹⁰⁴ K. LEHMANN, *Zur Frage „Wer ist Glied der Kirche?“*, a. a. O., 194; Y. CONGAR, a. a. O., 210; vgl. oben A. 94.

¹⁰⁵ J. SCHUMACHER, a. a. O., 273 f.; vgl. dazu P. M. ZULEHNER, *Religion nach Wahl*, a. a. O., 63 f.

¹⁰⁶ Der Gedanke einer *ecclesia spiritualis* kam erst im Spätmittelalter auf und wurde dann von den Reformatoren übernommen. Vgl. E. ISELOH, *Die Kirchenfrömmigkeit der „Imitatio Christi“*, in: J. DANÉLOU — H. VORGRIMMER (Hrsg.), *Sentire ecclesiam, Das Bewußtsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit*, Freiburg 1961, 251—253; Y. CONGAR, a. a. O., 207—210. Der Spiritualismus der Donatisten war dafür gewissermaßen ein Vorspiel.

¹⁰⁷ H. J. JASCHKE, a. a. O., 254 f.

¹⁰⁸ Vgl. P. M. ZULEHNER, *Religion nach Wahl*, a. a. O., 64.

¹⁰⁹ *Lumen gentium* n. 8; H. J. JASCHKE, a. a. O., 255. Die sogenannte triumphierende Kirche ist nur Kirche im analogen Sinn, gehört doch die Kirche dem *status viae* an.

eingegliedert werden muß¹¹⁰. Das Heil ist inkarnatorisch. Daher bleibt der bellarminische Kirchenbegriff richtungsweisend.

Solange das dreifache Band nicht im äußeren Bereich verletzt wird, gehören die sogenannten Teilidentifizierten zur Rechtsgemeinschaft der Kirche. Sofern sie innere Vorbehalte haben, ist ihre Mitgliedschaft natürlich unvollkommen. Die nichtkatholischen Christen und die Ungetauften aber, die sich auf die Kirche hinbewegen, können erst im eigentlichen Sinne als Glieder der Kirche betrachtet werden, wenn die rechtliche Eingliederung erfolgt ist¹¹¹. In jedem Fall besteht die objektive Verpflichtung zur Vollmitgliedschaft, äußerlich und innerlich.

6. Bindung statt Identifikation

Man kann die volle Eingliederung in die Kirche als Identifikation bezeichnen, sofern Identifikation ein inneres Ja zu einer Sozialeinheit als Grundlage für das moralische Handeln meint, Anerkennung einer Gemeinschaft und grundsätzliche Übernahme ihrer verpflichtenden Normen¹¹². Problematisch allerdings wird dieser soziologische Terminus, wenn man berücksichtigt, daß die Kirche eine Sozialeinheit, eine Institution sui generis, ein einzigartiges Phänomen ist: Die Kirche ist mehr als ihre soziologische Wirklichkeit. Sie ist eine in ihrem Wesen übernatürliche Realität. Der Gläubige kann sie nur als ganze bejahen, in ihrer „gottmenschlichen“ Wirklichkeit¹¹³. Außerdem liegt hier aller moralischen Identifikation eine seinshafte in der Gnade voraus. Der Terminus Identifikation nimmt nur die sichtbare Seite der Kirche in den Blick, die eigentlich nicht von deren unsichtbarem übernatürlichem Wesen zu trennen ist. Besser dürfte es daher sein, von Bindung an die Kirche in Glaube und Liebe, von Treue und Loyalität gegenüber der Kirche zu sprechen. Glaube und Liebe können keine Vorbehalte machen, können nicht partiell sein. Sie umfassen immer das Ganze, wenigstens intentionaliter. Treue und Loyalität können keine Bedingungen und Begrenzungen setzen¹¹⁴.

¹¹⁰ Vgl. A. GRILLMEIER, a. a. O., 203.

¹¹¹ H. LAIS, a. a. O., 128 f.; A. GRILLMEIER, a. a. O., 200. 203.

¹¹² S. oben A. 5 und 10.

¹¹³ Vgl. oben A. 88 und 89.

¹¹⁴ Selbst wenn man an dem Terminus Identifikation festhalten wollte, so könnte man diese Haltung nicht als Totalidentifikation bezeichnen, es sei denn, man wäre sich dabei der verbalen Übertreibung bewußt. Totalidentifikation im strengen Sinne kann es, wenn schon nicht mit der Kirche, so erst recht nicht mit profanen Institutionen geben, deswegen nicht, weil der Mensch immer zuerst und zuletzt in seinem Gewissen vor Gott verantwortlich ist. Man wird H. Schlette nicht zustimmen können, wenn er meint, das traditionelle Modell sei das Modell der totalen Identifikation mit der Kirche, dogmatisch, kirchenrechtlich, spirituell, pastoral (H. SCHLETTE, a. a. O., 400 f.). Dagegen spricht die Haltung vieler Heiliger sowie die klassische Lehre der Kirche vom Gewissen, worauf Schlette allerdings später in einem anderen Zusammenhang selber verweist (402 f.).

Bindung in diesem Sinne bedeutet nicht, daß der Gläubige das moralische oder intellektuelle Versagen der Kirche bejaht. Er weiß, daß es die Sünde in der Kirche gibt, daß vieles, was in der empirischen Kirche geschieht, auch von Amts wegen, unkirchlich oder sogar antikirchlich ist¹¹⁵, daß der Wille Gottes nicht einfach identisch ist mit allen Entscheidungen der von Gott eingesetzten Amtsträger, daß es auch den Irrtum in der Kirche gibt, wo immer das Lehramt nicht mit letzter Verbindlichkeit lehrt. Er weiß, daß gegebenenfalls Einspruch erlaubt oder gar gefordert ist um des Gehorsams gegen Gott willen, wahrhaftig und demütig, selbstkritisch und verantwortungsbewußt¹¹⁶. Bindung an die Kirche meint also nicht eine absolute Bejahung, die vor Unvollkommenheiten die Augen verschließt¹¹⁷, aber sie sieht in den Unvollkommenheiten auch nicht einen Grund, sich persönlich von der Kirche zu distanzieren. Ihr Bezugspunkt ist nicht die Heilswirklichkeit der Kirche oder ihr ideales oder eigentliches Sein, sondern die konkrete Kirche, bilden doch die empirische Erscheinung der Kirche und die Heilswirklichkeit als ihr inneres Wesen eine Einheit¹¹⁸. Eine Trennung dieser Komponenten¹¹⁹ läuft immer auf eine Abwertung der gesellschaftlichen Wirklichkeit der Kirche hinaus. Dann aber ist weder die Kirche noch die Bindung an sie faßbar.

Die Kirche ist etwas Vorläufiges, sie gehört dem *status viae* an, sie ist Mittel zum Heil, nicht Zweck für sich. Aber in der Kirche, dem geheimnisvollen Leib Christi, begegnet der Gläubige Christus selber. In ihr und durch sie bindet er sich an den Herrn der Kirche. Wahre Bindung an die Kirche kann nur in der Nachfolge Christi gefunden werden, und nur durch sie wird wiederum die rechte Bindung an die Kirche ermöglicht¹²⁰. Da diese Kirche aber das Zeichen des Heils für die Menschheit ist, bedeutet Bindung an die Kirche zugleich Bindung an die Menschen, Solidarität mit ihnen¹²¹.

¹¹⁵ J. RATZINGER, a. a. O., 25; vgl. K. LEHMANN, Lohnt es sich, in der Kirche zu bleiben und für sie zu leben?, a. a. O., 61.

¹¹⁶ F. WULF, Kommentar zu *Presbyterorum ordinis*, a. a. O., 213 f.

¹¹⁷ J. SCHUMACHER, a. a. O., 259.

¹¹⁸ In der Erfahrung des Ungenügens der Kirche darf der Gläubige seine Bindung an die konkrete Kirche nicht lockern. Leidet er an der Unvollkommenheit der Kirche, so wird er sie als einen Appell verstehen, sich selbst um größere Vollkommenheit zu bemühen. Den Heiligen war das Leiden an der unvollkommenen Gestalt der Kirche ein besonders wirksamer Antrieb zur persönlichen Heiligung und zum vorbehaltlosen Einsatz für die stete Erneuerung der Kirche (vgl. K. FORSTER, *Religiös ohne Kirche?*, a. a. O., 45 f.).

¹¹⁹ Vgl. P. M. ZULEHNER, *Religion nach Wahl*, a. a. O., 63 f. u. passim.

¹²⁰ Vgl. auch: H. U. VON BALTHASAR, *Kirchenerfahrung dieser Zeit*, in: J. DANÉLOU — H. VORGRIMLER (Hrsg.), *Sentire Ecclesiam*, a. a. O., 763, 747, 750.

¹²¹ Solidarität mit Christus ist immer auch Solidarität mit allen, die zu ihm gehören (vgl. J. RATZINGER, a. a. O., 36 f.), potentiell oder aktuell. Die mangelhafte Solidarisierung der Kirche mit der Welt versteht K. Lehmann (*K. LEHMANN, Lohnt es sich, in der Kirche zu bleiben und für sie zu leben?*, a. a. O., 57) als Grund für die Abwendung vieler von der Kirche.

Bindung an die Kirche meint das, was man früher „sentire cum ecclesia“ nannte, die rechte kirchliche Gesinnung, in welcher der Gläubige mit der Kirche lebt, denkt und empfindet und in liebender Anhänglichkeit sie als seine Mutter verehrt. Wiederholt findet sich bereits in ältester Zeit die Mahnung zur inneren Verbundenheit mit der Kirche¹²².

Irenäus von Lyon artikuliert die allgemeine Überzeugung der Alten Kirche, wenn er schreibt: „Wo nämlich die Kirche ist, da ist der Geist Gottes, und wo der Geist Gottes ist, da ist die Kirche und alle Gnade. Der Geist aber ist die Wahrheit¹²³.“ In solcher Überzeugung sagt Cyprian von Karthago: „Niemand kann Gott zum Vater haben, der nicht die Kirche zur Mutter hat¹²⁴“, erklärt Augustinus: „In dem Maße, in dem jemand die Kirche Christi liebt, hat er den Heiligen Geist¹²⁵.“ In der endgültigen Fassung des Exerzitienbuches des heiligen Ignatius von Loyola finden sich am Schluß 18 Regeln über die rechte kirchliche Gesinnung, in denen das „sentire cum ecclesia“ im einzelnen erklärt wird¹²⁶. Sie wollen die Liebe zur Kirche konkretisieren. Entsprechend der Intention des Gründers des Jesuitenordens sollte das „sentire cum ecclesia“ das Grundprinzip und das entscheidende Charakteristikum dieses Ordens werden¹²⁷. Nach Papst Paul VI. ist es nicht möglich, Christus zu lieben, ohne die Kirche zu lieben, die er selbst liebt¹²⁸.

7. Pastorale Erwägungen

Subjektives Auswahlchristentum steht dem fruchtbaren Wirken der Kirche entgegen. Teilidentifikation wirkt in jeder Gemeinschaft auf die Dauer zerstörerisch. Immer lebt eine Gemeinschaft davon, daß alle sich ihr in freiwilliger Bejahung einfügen. Auch von ihrem Selbstverständnis her muß die Kirche ihre Gläubigen auf das ganze Credo verpflichten. Daher sollten die Verkündigung des ganzen Glaubens und das „sentire cum ecclesia“, das heißt die Bindung an die Kirche, die liebende Bejahung ihres Mysteriencharakters, das entscheidende Ziel der Seelsorge sein.

¹²² IGNATIUS VON ANTIOCHIEN, Ep. ad Magnesios 6, 1; Ep. ad Trallianos 2, 1; 3, 1; Ep. ad Philadelphenses 3, 2; Ep. ad Smyrnaeos 8, 1.

¹²³ Adversus haereses III, 24, 1.

¹²⁴ De catholicae ecclesiae unitate 6, 8; Ep. 45 u. 52.

¹²⁵ Tractatus in Joannis evangelium 32, 8.

¹²⁶ Das „sentire cum ecclesia“ hat hier seinen Ursprung: „... ad sentiendum, sicut debemus, in Ecclesia militante.“ Vgl. H. WULF, Art. Sentire cum ecclesia, in: LThK IX, Freiburg 1964, 674 f.; B. SCHNEIDER, Die Kirchlichkeit des heiligen Ignatius von Loyola, in: J. DANIELOU — H. VORGRIMMER (Hrsg.), Sentire Ecclesiam, a. a. O., 287.

¹²⁷ In einem Rundbrief an seinen Orden vom 25. 7. 1553 fordert Ignatius von Loyola seine geistlichen Söhne auf: „Wir müssen den ganzen Leib der Kirche in ihrem Haupt Jesus Christus lieben“ (ebd., 300 bzw. 281—300).

¹²⁸ Evangelii nuntiandi n. 16.

Eine besondere Bedeutung erhält diese Frage im Hinblick auf die Ökumene. Zu der konfessionellen Trennung der Christenheit kommen heute die Spaltungen innerhalb der Konfessionen hinzu. Da gibt es nicht wenige Fraktionen und einzelne Individuen, die in entscheidenden Fragen des Glaubens und des Lebens differieren, oft nur noch zusammengehalten durch die Tradition und die Institution¹²⁹. Darüber hinaus benutzt man nicht selten die gleichen Worte, meint aber Verschiedenes¹³⁰. Unter Umständen ist die Divergenz innerhalb einer Konfession größer als jene zwischen den Konfessionen¹³¹. Es fragt sich, wie solche in sich gespaltenen Kirchen zu einer Einheit finden können. Will man keinen völlig unverbindlichen Synkretismus, kein mehr oder weniger friedliches Zusammen von Fraktionen nach Art eines politischen Parlaments oder keine Aneinanderreihung heterogener Elemente, die aber kein Ganzes bilden, so muß zuerst die Einheit *intra muros* gefunden werden. Daher muß die ökumenische Theologie sich vorab um die Gemeinschaft des Glaubens im eigenen Haus bemühen, um die Glaubenseinheit in der eigenen Glaubengemeinschaft. Es muß mit allem Ernst die Wahrheitsfrage gestellt und der Irrtum gekennzeichnet werden¹³².

Die Kirche ist es der Wahrheit und ihrem Stifter schuldig, die ganze Offenbarung zu verkünden. Die Fülle des Katholischen darf als objektive Gestalt und Forderung nicht verdunkelt werden¹³³. Darauf muß besonders in der Gegenwart der Blick gerichtet werden, da man weithin nicht mehr in kirchliche Grundüberzeugungen und Verhaltensformen hineinwächst, weder in der Familie noch in der Pfarrgemeinde¹³⁴. Eine „christliche Grundorientierung des Lebensvollzuges“¹³⁵, Reduktion auf einen Kernglauben oder eine Konzentrierung auf das Zentrum und das Fundament des Glaubens¹³⁶ werden auf keinen Fall ausreichen. Daher müssen der theologische Unterricht und die Katechese bemüht sein, das

¹²⁹ L. SCHEFFCZYK, *Dogmatische Grundlagen des Ökumenismus*, a. a. O., 209.

¹³⁰ K. Steinbuch spricht von einer „semantischen Revolution“ (K. STEINBUCH, *Ja zur Wirklichkeit*, Stuttgart 1975, 13), die nicht selten zu einem semantischen Betrug wird.

¹³¹ Im Hinblick auf diese Situation erklärt der evangelische Theologe W. v. Löwenich: „Die Frage ‚Was ist katholisch?‘ kann offenbar heute auch nicht mehr eindeutig beantwortet werden“ (W. v. LÖWENICH, *Ist Küng noch katholisch? Stellungnahme eines evangelischen Theologen*, in: H. KÜNG [Hrsg.], *Fehlbar? Eine Bilanz, Einsiedeln* 1973, 18).

¹³² „Eine Theologie und eine Kirche, die in sich selbst nicht mehr Wahrheit von Irrtum unterscheiden kann oder will, ist eigentlich für die Aufgabe der Wiedervereinigung im Glauben wenig disponiert. Sie kann ja dann in die erschte Einheit nur ihre eigene Zerrissenheit einbringen“ (L. SCHEFFCZYK, *Dogmatische Grundlagen des Ökumenismus*, a. a. O., 210 bzw. 209 f.).

¹³³ K. FORSTER, *Religiös ohne Kirche?*, a. a. O., 49.

¹³⁴ Ebd., 10 f.

¹³⁵ P. M. ZULEHNER, *Religion nach Wahl*, a. a. O., 98; vgl. auch 64. 87. 95. 97 f. 103.

¹³⁶ F. HAARSMA, a. a. O., 35; W. KASPER, a. a. O., 96. 72 ff. 83 ff. 56 ff.

Ganze der Glaubenswirklichkeit zu vermitteln¹³⁷. Zumindest muß es immer in den Blick genommen werden, wenn es schon nicht immer im Detail restlos ausgeführt werden kann¹³⁸.

Der Mensch kann den Glauben nicht an seinen persönlichen Fragen und Ansprüchen messen, sondern umgekehrt, er muß seine persönlichen Fragen und Ansprüche am Glauben messen. Nicht der Mensch ist das Maß der Offenbarung, sondern die Offenbarung ist das Maß des Menschen. Es ist theologisch nicht vertretbar, die Pastoral zu funktionalisieren und sie nur in den Dienst der Lebensbewältigung und der Deutung des konkreten Lebens zu stellen¹³⁹. Auch kann die Form den Inhalt nicht relativieren. Die Offenbarung hat es mit objektiven Realitäten zu tun, die die kirchliche Verkündigung und Seelsorge zu vermitteln hat. Die Kirche muß den Mut haben, hohe Ideale zu verkünden, und der Versuchung einer falschen Anpassung widerstehen. Die Erfahrung zeigt, daß die Menschen zu allen Zeiten davon angesprochen worden sind¹⁴⁰. Jesus ruft in die Entscheidung. Für ihn ist die Haltung des Konsumenten, „der aus der Fülle des Angebotes auswählt, was ihm schmeckt“¹⁴¹, undenkbar¹⁴². Dabei bedarf es der leidenschaftlichen Beteuerung, daß es, um mit Katharina von Siena zu reden¹⁴³, „keinen anderen Weg und keine andere Pforte für uns“ gibt, „als den Christus auf Erden (sc. die Kirche), der den Christus im Himmel vertritt.“

Wo immer es um wesentliche Divergenzen geht, muß der Seelsorger bemüht sein, sie aufzulösen. Am ehesten wird ihm das gelingen, wenn der Dissens in unverständenen oder mißverständenen Glaubenswahrheiten seinen Grund hat. Selbstverständlich wird er das vorhandene Gute anerkennen und achten¹⁴⁴, sorgfältig hinhören auf die Einwände, Fragen und Anregungen der Distanzierten und ihre ehrliche Überzeugung respektieren, er wird nicht manipulieren¹⁴⁵, sondern in Geduld und ohne Enge bezeugen und überzeugen, dem einzelnen einen Weg zu ehrlicher Selbstkritik, zu vorurteilsfreier Reflexion sowie zur Vertiefung der

¹³⁷ Catechesi tradendae n. 21. 26 ff.; vgl. auch Directorium catechisticum generale n. 38. 27.

¹³⁸ Vgl. auch K. FORSTER, Religiös ohne Kirche?, a. a. O., 99.

¹³⁹ Dieser Eindruck entsteht bei P. M. ZULEHNER (Religion nach Wahl, a. a. O., 95 f. 103 ff.).

¹⁴⁰ Vgl. J. HÖFFNER, a. a. O., 69.

¹⁴¹ P. W. SCHEELE, Jesus Christus — Hoffnung der Welt, a. a. O., 82.

¹⁴² Vgl. Mt 7, 15; 7, 13 f.

¹⁴³ KATHARINA VON SIENA, Politische Briefe, Übertragung und Einführung von F. Stroebel, Einsiedeln 1944, 144; vgl. E. ISELOH, a. a. O., 253; Lumen gentium n. 14; Unitatis redintegratio n. 4; Dignitatis humanae n. 1; Ad gentes n. 7.

¹⁴⁴ R. ZERFASS, a. a. O., 261 f.

¹⁴⁵ P. M. ZULEHNER, Religion nach Wahl, a. a. O., 97 f. 144; R. ZERFASS, a. a. O., 251. 259. 261. 263.

eigenen Positionen aufzeigen¹⁴⁶ und ihn an seine ethische Verantwortung gegenüber der Wahrheit erinnern. Dabei muß er so sprechen, daß er verstanden wird, die Glaubenswahrheiten in ihrer inneren Leuchtkraft aufweisen und durch seinen persönlichen Lebenswandel glaubhaft machen. Nicht immer liegt es am schlechten Willen der Gläubigen, wenn sie Schwierigkeiten mit der Lehre und Ordnung der Kirche haben¹⁴⁷.

Natürlich kann man die umfassende Bindung an die Kirche nicht durch administrative Maßnahmen erzwingen¹⁴⁸, so wenig wie man Liebe erzwingen kann. Sie muß in lebendiger Gemeinschaft gelebt und eingeübt werden¹⁴⁹. Von grundlegender Bedeutung ist daher die Aufgliederung der Pfarrei in kleine Gruppen, die Schaffung einer Mikrostruktur. In der kleinen Gruppe wächst das Zugehörigkeitsgefühl und die Verantwortung. Die Masse führt naturgemäß zur Distanzierung. Durch die Erfahrung von Heimat und Geborgenheit entsteht innere Bindung¹⁵⁰.

Man darf hier freilich nicht in ein Entweder-Oder verfallen. Dieser Standpunkt würde weder der Offenbarung noch dem menschlichen Leben gerecht. Wie es im Evangelium verschiedene Grade und Typen der sichtbaren Verbindung mit Christus gibt, so gibt es auch verschiedene Intensitätsgrade der Bindung an die Kirche, eine gestufte Kirchenzugehörigkeit, trotz der normativen Fülle. Ist eine grundlegende Bindung an die Kirche gegeben, so ist das schon beachtenswert. Es gibt eine Kirche der Katechumenen, eine Kirche der Schwelle. Damit darf sich der Seelsorger allerdings nicht begnügen. Von daher muß er in das Haus der Kirche hineinführen. Auch die Schwachen müssen getragen werden, aber ihre unvoll-

¹⁴⁶ K. FORSTER, *Religiös ohne Kirche?*, a. a. O., 49—52; Y. CONGAR, a. a. O., 216 f. „Wer z. B. Jesus nur als exemplarischen Menschen sieht, muß sich fragen lassen, ob diese außerordentliche Menschlichkeit nicht zuletzt nur darum möglich ist, weil Jesus Sohn Gottes ist“ (K. FORSTER, *Religiös ohne Kirche?*, a. a. O., 50). „Wer ... aus dem Grundentscheid des Glaubens zu leben versucht, muß seinen Blick immer mehr von Partikularismen und Egoismen reinigen und entdeckt in seinem Einsatz immer mehr den Reichtum Jesu Christi in der Einheit und Fülle seiner Kirche“ (ebd.).

¹⁴⁷ Vgl. O. SIMMEL, a. a. O., 148.

¹⁴⁸ K. FORSTER, *Berufskonflikt und Identifikationskrise*, Zum gegenwärtigen Spannungsfeld des priesterlichen Dienstes, in: K. FORSTER, *Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung*, a. a. O., 56.

¹⁴⁹ Die Stellung einer kleinen Aufgabe sowie die Bitte um Mitarbeit in einem bestimmten Bereich kann hier ein Weg sein (P. M. ZULEHNER, *Religion nach Wahl*, a. a. O., 120; R. ZERFASS, a. a. O., 255. 262 f.).

¹⁵⁰ E. PIN, *Religiöse Zugehörigkeit und Strukturen*, in: W. MENGES — N. GREINACHER, a. a. O., 123—132; F. BOULARD, *Religiöse Zugehörigkeit und Pastoral*, in: W. MENGES — N. GREINACHER, a. a. O., 167 ff.; P. M. ZULEHNER, *Religion ohne Kirche?*, a. a. O., 140. 146—148.

kommene Bindung muß zu einer vollkommenen werden¹⁵¹. Die Kirche darf sich einerseits nicht sektenhaft abschließen und auf sich selbst zurückziehen, da sie eine Sendung für die Welt hat¹⁵², aber das darf sie andererseits nicht dazu verleiten, den Inhalt der Verkündigung zu reduzieren, um besser anzukommen, bzw. sich mit einem reduzierten und veräußerlichten Christentum zu begnügen¹⁵³. Man kann die Zeichenhaftigkeit der Kirche für die Welt nicht auf die Ankündigung der allgemeinen Bruderliebe reduzieren¹⁵⁴, vielmehr besteht sie immer in der ganz gelebten Nachfolge Christi, die die vollständige Offenbarung aus der Hand der Kirche dankbar entgegennimmt¹⁵⁵.

Die lockeren Verbindungen der Distanzierten mit der Kirche sind eine Brücke¹⁵⁶, aber über diese Brücke müssen sie hinübergeführt werden. Das Ziel muß stets die Hinführung zur Mitte sein, „wo das ganze Erbe geborgen liegt“¹⁵⁷. Wie das II. Vaticanum ausdrücklich erklärt, müssen alle, die schon auf irgendeine Weise zum Volke Gottes gehören, dem einen Leib Christi auf Erden völlig eingegliedert werden¹⁵⁸.

8. Rückblick

Identifikation mit einer Sozialeinheit ist ihre Bejahung im Sinne ihrer Normativität für das eigene Leben und Handeln. Das in der Gegenwart sich stark ausweitende Phänomen der partiellen Identifikation vieler Katholiken mit der Kirche, in Wirklichkeit eine innere Distanzierung, signalisiert ein ernstes Problem für die Theologie und die pastorale Praxis. Partielle Identifikation in entscheidenden Fragen der Lehre ist nicht möglich. Maßgebend für die Glieder der Kirche ist das ganze Credo. Da die sichtbare und die unsichtbare Seite der Kirche eine Einheit bilden, muß die Mitgliedschaft von den äußeren Kriterien des bellarminischen

¹⁵¹ Y. CONGAR, a. a. O., 216 f. „... es gibt gelegentliche Hörer der Botschaft, solche, die bei Jesus Erleichterung suchen ... Jünger ... schließlich die nachpfingstliche Gemeinde“ (216).

¹⁵² Vgl. P. M. ZULEHNER, Religion nach Wahl, a. a. O., 63. 87. 95. 155 f.

¹⁵³ Fragwürdig ist der Vorschlag, die Maßstäbe der Kirchlichkeit zu überprüfen und gegebenenfalls die Erwartungen an die Kirchenglieder zurückzunehmen, damit die Kirche nicht zur Sekte werde (vgl. R. ZERFASS, a. a. O., 251 u. oben A. 34).

¹⁵⁴ Diese Tendenz ist wenigstens unschwellig bei P. M. Zulehner (Religion nach Wahl, a. a. O., 155 f.) vorhanden; vgl. oben A. 135.

¹⁵⁵ H. J. JASCHKE, a. a. O., 252 f.

¹⁵⁶ R. ZERFASS, a. a. O., 260.

¹⁵⁷ Y. CONGAR, a. a. O., 217. Stabilisierung der Distanzierten und Verhinderung weiterer Distanzierung (P. M. ZULEHNER, Religion nach Wahl, a. a. O., 50. 114. 125 f.) ist zu wenig.

¹⁵⁸ Unitatis reintegratio n. 3; vgl. oben A. 110 u. 118.

Kirchenbegriffs ausgehen, was jedoch nicht eine gestufte Zugehörigkeit zur Kirche ausschließt, die dann in der vollen Eingliederung auf beiden Ebenen ihre höchste Verdichtung findet. Diese muß nach Möglichkeit erreicht werden. Statt hier von Identifikation oder gar von Totalidentifikation zu sprechen, sollte man lieber von umfassender innerer Bindung an die Kirche, von „sentire cum ecclesia“, von kirchlicher Gesinnung, sprechen, da die Kirche mehr ist als eine soziologische Gegebenheit. Die Pastoral muß dieses Ziel anstreben durch die Verkündigung des ganzen Glaubens und durch die Vermittlung der Erfahrung von Kirche in lebendiger Gemeinschaft.

Begründung kirchenrechtlicher Normen

Kirchenrechtliche oder kanonische¹ Normen² sind Rechtsnormen³, die Verfassung, Leben und Wirken der Kirche als der von Gott versammelten Heilsgemeinschaft bestimmen. Verglichen mit anderen Rechtsformen, ist das Kirchenrecht analoges, das heißt gleichartiges und eigengeartetes Recht zugleich⁴. Einerseits beinhaltet das Kirchenrecht nicht bloße Glaubens-, Sitten- oder Liebesregeln, sondern wirklich verpflichtende und durchsetzbare⁵ Rechtsnormen für die kirch-

¹ Canon ist der ursprüngliche Fachausdruck für den (synodal erlassenen) kirchlichen Rechtssatz. Der CIC versteht unter *ius canonicum* das gesamte kirchliche Recht; K. MÖRS DORF, Die Rechtssprache des Codex Iuris Canonici, Paderborn 1937 (= Görres-Gesellschaft, Veröff. der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft 74) 54 f.

² Norm, vom lateinischen Wort *norma*, bezeichnet zunächst das Winkelmaß des Zimmermanns und erlangt im übertragenen Sinn die Bedeutung von Richtschnur, Vorschrift. Erst seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert wird der Begriff von der Wissenschaft endgültig aufgenommen als Sammelausdruck für alle Formen von Regeln, die verbindlich menschliches Deuten, Ordnen und Gestalten bestimmen; W. KORFF, Normen als Gestaltungsträger menschlichen Daseins, in: A. Hertz u. a. (Hrsg.), Handbuch der christlichen Ethik (zit.: HchrEth) I, Freiburg—Gütersloh 1978, 115—117. — Im CIC steht *norma* u. a. als Bezeichnung für das gesetzte und nichtgesetzte Recht der Kirche; A. D'ORS, Sobre la palabra „norma“ en Derecho Canónico, in: La norma en el derecho canónico. Actas del III Congreso Internacional de Derecho Canónico, Pamplona, 10—15 de octubre de 1976, I, Pamplona 1979, 820 f.

³ Rechtliche Normen sind autoritativ verbindliche und durchsetzbare soziale Normen, die objektiv das gesellschaftliche Verhalten des Menschen lenken und ihm subjektiv entsprechende Befugnisse gegenüber der Gemeinschaft und ihren Gliedern einräumen; R. ZIPPELIUS, Rechtsphilosophie, in: EStL² 1972—1975. — Rechtsnormen sind institutionalisierte Normen, wenn sie soziale Beziehungen ordnen, denen eine zentrale Bedeutung für die menschliche Existenz zukommt, z. B. Familie, Staat, Religion; K. RAHNER, Institution und Freiheit, in: ders., Schriften zur Theologie X, Einsiedeln 1972, 115—132; O. HÖFFE, Freiheit in sozialen und politischen Institutionen, in: IKaZ 8 (1979) 433—451.

⁴ F. X. DE URRUTIA, De natura legis ecclesiasticae, in: MonEcl 100 (1975) 400—419; G. FRANSEN, De analogia legis apud canonistas, in: PRMCL 66 (1977) 535—547; V. DE PAOLIS, Ius: Notio univoca an analogia?, in: PRMCL 69 (1980) 127—161.

⁵ Weil den kirchenrechtlichen Normen kein unbedingter äußerer Zwang zur Verfügung steht, wird ihnen mitunter der eigentliche Rechtscharakter abgesprochen; z. B. P. HUIZING, Die Kirchenordnung, in: MySal IV/2 156—182; ZIPPELIUS (Anm. 3) 1974 f.

liche Gemeinschaft⁶; es bedient sich der allgemeinjuristischen Methoden⁷. Andererseits gewinnt das Kirchenrecht seine Eigenart dadurch, daß es als „Gnaden-Recht“^{8a} ganz vom Heilsauftrag der Kirche geprägt und regelmäßig nur durch geistliche Zwangsmittel bewehrt ist⁹. Seine Besonderheit zeigt sich vor allem darin, daß zu seiner Wirkspäre auch der innere Bereich gehört und daß es im sakramentalen inneren Forum Dimensionen erfaßt, die jeder anderen Rechtspflege verschlossen sind (cc. 196; 202)¹⁰.

Die Bestimmung der Grundlagen des Kirchenrechts ist abhängig vom Verständnis der Kirche und infolgedessen sachlich und methodisch höchst komplex. Die Kirchenrechtsbegründung gibt es (noch) nicht, auch nicht die *katholische* Kirchenrechtsgrundlegung, die schon allseitig befriedigen könnte¹¹. Wie sich die Kirche nicht in einer kurzen Definition, sondern nur in einander ergänzenden Bildbegriffen fassen läßt, so sind auch vielfältige Ansatzpunkte zur Rechtfertigung des Rechtes in der Kirche möglich und gefordert. Bei aller ökumenischen Aufgeschlossenheit¹² können im folgenden lediglich einige Aspekte aus den katho-

⁶ Acta Pontificiae Commissionis CIC Recognoscendo (zit.: PCR), Principia quae CIC recognitionem dirigant, in: Comm 1 (1969) 78 f.; P. FELICI, Anspr. vom 18. 1. 1974, in: Comm 6 (1974) 109 f.

⁷ PAUL VI., Anspr. vom 23. 6. 1970, in: AAS 62 (1970) 518; A. SCHEUERMANN, Die Rechtsgestalt der Kirche, in: W. Sandfuchs (Hrsg.), Die Kirche. Fünfzehn Betrachtungen, Würzburg 1978, 74 f.; W. AYMANS, Die Quellen des kanonischen Rechtes in der Kodifikation von 1917, in: La norma I (Anm. 2) 487—492.

⁸ H. DOMBOIS, Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht I, Witten 1969; II, Bielefeld 1974; K. DEMMER, Ius Ecclesiae — Ius gratiae. Animadversiones ad relationem inter ius canonicum et ethos christianum, in: PRMCL 66 (1977) 5—46.

⁹ VatII OT 16, 4; PAUL VI., Anspr. vom 4. 2. 1977, in: AAS 69 (1977) 147—153; G. SÖHNGEN, Grundfragen einer Rechtstheologie, München 1962, 59—85; P. FELICI, Anspr. vom 20. 10. 1975, in: Comm 7 (1975) 187—199; F. COCCOPALMERIO, De conceptu et natura iuris Ecclesiae animadversiones quaedam, in: PRMCL 66 (1977) 447—474; H. SCHMITZ, Auf der Suche nach einem neuen Kirchenrecht. Die Entwicklung von 1959—1978, Freiburg 1979, 80—92; M. E. CASELLATI ALBERTI, Note sulla „salus animarum“ come fine della norma giuridica, in: La norma I (Anm. 2) 683—690.

¹⁰ K. MÖRS DORF, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici I, Paderborn 1964, 26.

¹¹ A. M. ROUCO VARELA, Die katholische Rechtstheologie heute. Versuch eines analytischen Überblickes, in: AKathKR 145 (1976) 3—21; R. SOBANSKI, Die methodologische Lage des katholischen Kirchenrechts, in: AKathKR 147 (1978) 345—376; D. COMPOSTA, La teologia del diritto e i suoi problemi essenziali, in: Apollinaris 51 (1978) 54—80; P. KRÄMER, Warum und wozu kirchliches Recht? Zum Stand der Grundlagendiskussion in der katholischen Rechtswissenschaft, Trier 1979 (= Canonistica 3).

¹² Vgl. W. STEINMÜLLER, Evangelische Rechtstheologie. Zweireichelehre, Christokratie, Gnadenrecht, Köln 1968 (= FKR 8); A. M. ROUCO VARELA, Evangelische Kirchenrechtstheologie heute. Möglichkeiten und Grenzen eines Dialogs, in: AKathKR 140 (1971) 106—136; J. HECKEL, Lex Charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers, Köln 1973, hrsg. von M. Heckel; S. GRUND-

lischen Bemühungen um eine kirchliche Rechtsbegründung thesenartig vorgelegt werden.

I. Allgemeine rechtstheoretische Grundlegung

1. Freiheit und Bindung

Die Menschen sind empfangend und gebend aufeinander angewiesen. Nur in sozialer Verbundenheit gelangen sie zur Entfaltung ihrer gottgeschenkten Anlagen, vermögen sie zu wirklich freien Persönlichkeiten heranzureifen. Das Stehen in der Gemeinschaft verlangt Einordnung. Diese zu gewährleisten, ist Aufgabe des Rechts.

Es begrenzt die Selbstbestimmung des einzelnen, um ihm innerhalb des Gemeinschaftsganzen die Beachtung der in der Menschenwürde wurzelnden Anrechte zu garantieren; es ermöglicht ein berechenbares, der Gerechtigkeit entsprechendes und friedvolles Zusammenleben aller¹³.

MANN/W. MAURER, Evangelisches Kirchenrecht, in: EStL² 1206—1229; E. WOLF/G. SAUTER, Recht, in: ebd. 1953—1963; M. HECKEL, Rechtstheologie Luthers, in: ebd. 2052—2083; A. GLÄSSER, Theologie des Kirchenrechts — Stand und Hoffnung, in: ders., Kirche kontra Gesellschaft? Beiträge zur Theologie und Soziologie der Kirche, Kvelaer 1976, 113—127; E.-W. KOHLS, Der Heilige Geist schafft Recht in der Kirche. Die Begründung des evangelischen Kirchenrechts bei Wilhelm Maurer, in: ZSRG. K 62 (1976) 347—372; A. STEIN, Zur Entwicklung der deutschen evangelischen Kirchenrechtswissenschaft 1961—1975 — Versuch einer Bestandsaufnahme —, in: ZEvKR 22 (1977) 6—25; P. KRÄMER, Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts. Die rechtstheologische Auseinandersetzung zwischen H. Barion und J. Klein im Licht des II. Vatikanischen Konzils, Trier 1977 (= TThSt 33) 4—11; W. PANNENBERG, Christliche Rechtsbegründung, in: HchrEth I 323—338; W. DANTINE, Skizze einer Theologie des Rechts, in: ZEvKR 23 (1978) 50—58; U. NEMBACH (Hrsg.), Begründung des Rechts, Göttingen 1979 (= Göttinger theol. Arb. 9); K. VON BONIN (Hrsg.), Begründungen des Rechts II, Göttingen 1979 (= Göttinger theol. Arb. 13); R. DREIER, Entwicklungen und Probleme der Rechtstheologie, in: ZEvKR 25 (1980) 20—39.

¹³ PAUL VI., Anspr. vom 30. 1. 1975, in: AAS 67 (1975) 179—183; JOHANNES PAUL II., Anspr. vom 17. 2. 1979, in: AAS 71 (1979) 422—427; J. RATZINGER, Zur Theologie der Ehe, in: G. Krems/R. Mumm (Hrsg.), Theologie der Ehe, Regensburg—Göttingen 1969, 106; R. HAASE/R. KELLER, Grundlagen und Grundformen des Rechts. Eine Einführung, Stuttgart 1973, 15—22; G. WINKLER, Das Recht — ein Instrument des Friedens?, in: A. Scheuermann / R. Weiler / G. Winkler (Hrsg.), Convivium utriusque iuris, FS für A. Dordett, Wien 1976, 15—25; J. NEUMANN, Menschenrechte — auch in der Kirche?, Einsiedeln 1976, 9—13, 16, 194 f., 198 f.; K. RAHNER, Toleranz in der Kirche. Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche, Freiburg 1977 (= HerBü 596) 21; W. KORFF, Die Eigenfunktion rechtlicher und sittlicher Normierungen, in: HchrEth I 135—138; DERS., Die sittliche Struktur gesellschaftlicher Lebensformen, in: ebd. 168—176.

Sittliche Normen allein können infolge ihrer erschwerten Erkennbarkeit, die nur selten zu einem hinreichend breiten Konsens führt, und wegen der fehlenden gesellschaftlichen Erzwingbarkeit angesichts der Kompliziertheit der Gemeinschaftsbeziehungen diese Integrationsfunktion nicht wahrnehmen¹⁴. Insofern Recht die jedem zukommenden Ansprüche schützt und der menschlichen Sinnerfüllung dient, insofern es Freiheit in und für die Gemeinschaft möglich macht, haben rechtliche Normen eminent personalen und befreienden Charakter¹⁵.

2. Autorität

Damit Recht den zum Wohl der Gemeinschaft und ihrer Glieder notwendigen Ausgleich zwischen Freiheit und Bindung regeln, damit es eine gerechte gesellschaftliche Ordnung schaffen und ihre Gefährdung abwehren kann, verlangt es eine in Vollmacht gebietende Autorität. Der Mensch vermag sich nicht allein ins Recht zu setzen, sondern muß es als Geschenk entgegennehmen. Nach christlicher Überzeugung, die sich mit einem auch im vor- und nichtchristlichen Raum weitverbreiteten Bewußtsein deckt, ist Gott die letzte und höchste Autorität allen Rechts, von der sich die Kompetenz jeder menschlichen Rechtsautorität herleitet (vgl. Joh 19, 11; Röm 13, 1. 5 f.). Denn er ist *der Gerechte*¹⁶; er hat den Menschen

¹⁴ J. GRÜNDEL / T. RENDTORFF, Gesetz und christliches Handeln, in: J. Feiner / L. Vischer (Hrsg.), Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube, Freiburg—Zürich 1973, 457—473; B. STOECKLE, Ethos, in: ders. (Hrsg.), Wörterbuch christlicher Ethik, Freiburg 1975 (= HerBü 533) 71—74; DERS., Evidenz, in: ebd. 74—77; DERS., Das Problem der sittlichen Norm, in: StZ 100 (1975) 723—735; K. HILPERT, Recht — Sittlichkeit — Kirche. Zum Kongreß der deutschsprachigen Moralthologen und Sozialethiker, in: HerKorr 33 (1979) 577—580; O. HÖFFE, Moral und Recht. Eine philosophische Perspektive, in: StZ 105 (1980) 111—121.

¹⁵ PAUL VI., Anspr. vom 29. 1. 1970, in: AAS 62 (1970) 115; DERS., Anspr. vom 19. 2. 1977, in: AAS 69 (1977) 211 f.; JOHANNES PAUL I., Anspr. vom 27. 8. 1978, in: AAS 70 (1978) 695; JOHANNES PAUL II., Anspr. vom 7. 12. 1979, in: OssRomdt vom 25. 1. 1980, Nr. 4, S. 9; P. ISRAEL, Sinn und Grenzen des Rechts in klausurierten Gemeinschaften, in: OrKorr 14 (1973) 192 f.; W. JENTSCH u. a. (Hrsg.), Evangelischer Erwachsenenkatechismus, Gütersloh 1975, 763—766, 772—774; R. POTZ, Die Geltung kirchenrechtlicher Normen. Prolegomena zu einer kritisch-hermeneutischen Theorie des Kirchenrechts, Wien 1978 (= KuR 15) 160 f., 207—220.

¹⁶ Vgl. Joh 17, 25; App 3, 14; Röm 2, 5; 2 Tim 4, 8; 1 Petr 3, 18; 1 Joh 2, 1. 29; 3, 7. 10; Offb 16, 7; 19, 2; O. KUSS / K. RAHNER, Gerechtigkeit Gottes, in: LThK⁸ IV 715—718; CH. MÜLLER, Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Eine Untersuchung zu Römer 9—11, Göttingen 1964 (= FRLANT 86); F. BÖCKLE, Glaube und Handeln, in: MySal V 72—75; B. HÄRING, Gottesgerechtigkeit und Lebensgerechtigkeit, in: ebd. 259—284; G. HIERZENBERGER, Gerechtigkeit Gottes, in: A. Grabner-Haider (Hrsg.), Praktisches Bibellexikon, Freiburg 1977, 394—396.

Verhaltensnormen eingeschaffen, die jeden durch das Gewissen einfordern (vgl. Röm 2, 14 f.) und aller menschlichen Rechtsetzung vorgegeben sind¹⁷.

3. Kirche als Gemeinschaft

Weil der Mensch ein soziales Wesen ist und in seinem jetzigen Zustand abgeholt werden soll, mußte Gottes Heilsplan auf die Schaffung einer neuen menschlichen Gemeinschaft zielen. Nach Auskunft der Heiligen Schrift ist die Kirche dieses neue Volk, in dem den Menschen anfanghaft Gerechtigkeit und Befreiung geschenkt werden, die einmal in der Verbundenheit aller mit dem dreifaltigen Gott ihre endgültige Erfüllung finden sollen¹⁸. Der einheitstiftende Quellgrund der neuen Gemeinschaft ist die erbarmende Liebe Gottes, welche die von ihr Ergriffenen drängt, sie weiterzuschicken (vgl. 1 Joh).

Die Kirche entsteht aus dem gesamten Christusgeschehen als eine wirkliche, das heißt auch sichtbare und gesellschaftlich verfaßte Gemeinschaft von Menschen¹⁹. Als solche ist sie nicht bloß für rechtliche Regelungen offen, sondern wesenhaft auf Recht und menschliche Autoritätsträger angewiesen²⁰.

¹⁷ VatII GS 16; Gemeinsame Erklärung des Rates der EKD und der DBK, Grundwerte und Gottes Gebot, Gütersloh—Trier 1979, Nr. 10, 14, 27 f., 30; W. MOLINSKI, Zum moraltheologischen Begriff des Gesetzes, in: SM II 362, 365—367; J. GRÜNDEL / T. RENDTORFF, Das Gewissen, in Neues Glaubensbuch (Anm. 14) 473—487; TH. HERR, Naturrecht aus der kritischen Sicht des Neuen Testaments, Paderborn 1976 (= Abh. zur Sozialethik 11); W. KORFF, Die naturale und geschichtliche Unbeliebigkeit menschlicher Normativität, in: HchrEth I 147—164; DERS., Der Unbedingtheitsanspruch des Sittlichen, in: ebd. 165—167; W. KERBER, Positives Recht versus Naturrecht?, in: ebd. II 300—312; POTZ (Anm. 15) 188—193; B. HÄRING, Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens I, Freiburg 1979, 225—296, 307—325.

¹⁸ VatII LG 5, 2; Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Schlußdokument der III. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla, Bonn 1979 (= Stimmen der Weltkirche 8); R. SCHNACKENBURG, Die Kirche im Neuen Testament, Freiburg 1966 (= QD 14) 107—172; K. KERTELGE, Befreiung als Auftrag des Evangeliums, in: Priester und Mission 1973, H. 3, 127—135; A. WEISER, Erlösung und Befreiung nach dem Neuen Testament, in: LebZeug 1975, H. 2, 53—79; K. RAHNER, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1976, 376 f.; BÖCKLE, Glaube (Anm. 16) 34—62; CH. BREUER, Gemeinschaft, in: Prakt. Bibellexikon (Anm. 16) 389 f.; H. MERKLEIN, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu, Würzburg 1978 (= Forsch. zur Bibel 34); B. KLAPPERT, Reich, in: L. Coenen / E. Beyreuther / H. Bietenhard (Hrsg.), Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. Studienausgabe, Wuppertal 1979, 1027—1036; E.-W. BÖCKENFÖRDE, Das neue politische Engagement der Kirche. Zur „politischen Theologie“ Johannes Pauls II., in: StZ 105 (1980) 219—234.

¹⁹ VatII LG 8; SCHNACKENBURG, Kirche (ebd.) 11—21; DERS., Gestalt und Wesen der Kirche nach dem Epheserbrief, in: ders., Schriften zum Neuen Testament. Exegese in Fortschritt und Wandel, München 1971, 268—286; K. MÜLLER (Hrsg.), Die Aktion Jesu

Dieser Notwendigkeit entspricht der in den heilsgeschichtlichen Dokumenten belegte Befund. In ihnen erscheint selbst das Heilshandeln Gottes an den Menschen in der Gestalt von Rechtsvorgängen, wenn zum Beispiel von der Rechtfertigung, der Annahme an Kindes Statt, von Knechten und Freien oder der Teilhabe am Bund gesprochen wird.

Jesus verkündet die Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft nicht nur mit moralischem, sondern zugleich mit rechtlichem Anspruch²¹. Er beteuert, daß er gekommen sei, um den im Alten Testament geoffenbarten, auch rechtlich verpflichtenden Gotteswillen zu erfüllen (Mt 5, 17)²². Er bedient sich der dem israelitischen Recht geläufigen Regel, wonach das Zeugnis von zwei Personen beweiskräftig ist (Joh 8, 13—18). Er fordert Glaubensgehorsam (vgl. Röm 1, 5; Apg 6, 7)²³ nicht bloß auf Grund der Einsicht in die innere Überzeugungsmacht seines Wortes, sondern unter ausdrücklicher Berufung auf die ihm zuteil gewordene Sendung und Vollmacht des Vaters²⁴. Er verknüpft sein Evangelium mit der höchsten rechtlichen Sanktion, daß die Aufnahme seiner Person und Predigt über

und die Re-Aktion der Kirche. Jesus von Nazareth und die Anfänge der Kirche, Würzburg—Gütersloh—Innsbruck 1972; K. KERTELGE, Gemeinde und Amt im Neuen Testament, München 1972 (= BiH 10) 31—76; W. TRILLING / U. KÜHN, Gemeinschaft der Glaubenden, in: Neues Glaubensbuch (Anm. 14) 334—352; H. FRIES, Jesus — Fundament der Kirche, in: LebZeug 1974, H. 1, 31—46; RAHNER, Grundkurs (ebd.) 317—331; W. WISKIRCHEN, Kirche, in: Prakt. Bibellexikon (Anm. 16) 621—624; L. COENEN, Kirche, in: Begriffslexikon zum NT (ebd.) 787—795.

²⁰ K. MÖRSDORF, Rechtskirche, in: LThK² VIII 1052 f.; E. KÄSEMANN, Sätze heiligen Rechtes im Neuen Testament, in: ders. Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1965, 69—82; A. MÜLLER, Kirchenreform heute, München 1968, 57 f.; H. SCHÜRMANN, Die neubundliche Begründung von Ordnung und Recht in der Kirche. Sechs Thesen, in: ThQ 152 (1972) 303—316; KERTELGE, Gemeinde (ebd.) 112—115; NEUMANN, Menschenrechte (Anm. 13) 195—200; J. BEUTLER, Glaube und Institution im Neuen Testament, in: ThPh 52 (1977) 1—22.

²¹ Vgl. A. GRABNER-HAIDER, Anspruch, in: Prakt. Bibellexikon (Anm. 16) 45 f.; L. MATTERN, Vollmacht, in: ebd. 1189.

²² A. MÜLLER, Das Recht als Faktor des kirchlichen Lebens, in: A. Müller / F. Elsener / P. Huizing, Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung? Einsiedeln 1968 (= Offene Wege 7) 12—14; W. KASPER, Gesetz und Evangelium, in: SM II 371 f.

²³ L. NIEDER, Gehorsam in der Schrift, in: LThK² IV 602; J. PFAMMATER, Glaube nach der Heiligen Schrift, in: MySal I 803; J. HAINZ, Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung, Regensburg 1972 (= Bibl. Unters. 9) 174 f.

²⁴ Mk 1, 22. 27; 2, 5—12; Mt 10, 40; 11, 27; Lk 4, 18. 36; 10, 16; Joh 3, 17; 5, 24. 27. 30; 7, 16; 8, 16; 12, 45. 49; 14, 24; 17, 2 f. 18; 20, 21; E. NEUHÄUSLER, Anspruch und Antwort Gottes. Zur Lehre von den Weissagen innerhalb der synoptischen Jesusverkündigung, Düsseldorf 1962 (= Komm. und Beitr. zum AT und NT 5); O. BETZ, Macht, in: Begriffslexikon zum NT (Anm. 18) 927—929.

Heil und Unheil entscheidet (Mk 16, 16; Joh 3, 18. 36; 12, 47 f.)²⁵. Sein Anspruch, die vom Schöpfer grundlegende Bestimmung des Menschen letztgültig zu interpretieren und zu erfüllen, schließt jene, die ihm folgen, zu einer auch rechtlich abgegrenzten Gemeinschaft zusammen²⁶.

Mag es auch nicht immer sicher zu bestimmen sein, welche von Jesus und seinen Jüngern gebrauchten Worte und Symbole rechtlichen Charakter haben, so besteht doch weitgehende Übereinstimmung darüber, daß die Schrift grundlegende kirchebildende Akte unter rechtlichem Aspekt darstellt²⁷. So erfolgt etwa die Berufung der Zwölf nach Art des jüdisch-rabbinischen Stellvertretungsinstituts, des Schaliach²⁸. Der Begriff Apostel hatte nach damaliger Vorstellung eindeutig auch rechtlichen Inhalt²⁹.

Nach Ostern zeichnet sich im Neuen Testament ein deutlicher Trend zur institutionellen Verfestigung ab. Bei der Suche nach Dauerhaftigkeit und Treue zum Überlieferten bedienen sich die Christen in immer größerem Ausmaß rechtlicher Mittel³⁰. Paulus führt einen Zeugenbeweis für die Wirklichkeit der Auf-

²⁵ S. RUAGER, *Das Reich Gottes und die Person Jesu*, Frankfurt 1979 (= Arb. zum NT und Judent. 3).

²⁶ K. MÜLLER, *Jesu Naherwartung und die Anfänge der Kirche*, in: *Aktion Jesu* (Anm. 19) 19–22; H. GEIST, *Jesus vor Israel — der Ruf zur Sammlung*, in: ebd. 31–63. — *Ekklesia* bedeutet ursprünglich die Vollversammlung der rechtsfähigen Vollbürger der Stadt; K. BERGER, *Volksversammlung und Gemeinde Gottes. Zu den Anfängen der christlichen Verwendung von „ekklesia“*, in: *ZThK* 73 (1976) 167–207.

²⁷ J. NEUMANN, *Über die Notwendigkeit eines gesamtkirchlichen Grundgesetzes. Vom Wandel der Form des kirchlichen Verfassungsrechts*, in: *Kath.-Theol. Fakultät an der Universität Tübingen* (Hrsg.), *Theologie im Wandel, FS zum 150jährigen Bestehen der Fakultät I, München 1967*, 417–419; C. G. FÜRST, *Kirchenrecht oder Kirchenordnung? Zur Ideengeschichte der kirchlichen Rechtsordnung*, in: *U. Mosiek / H. Zapp* (Hrsg.), *Ius et salus animarum, FS für B. Panzram, Freiburg 1972* (= Sammlung Rombach N. F. 15) 46 f.

²⁸ In welchem Ausmaß das Amt des Schaliach den urkirchlichen Apostolat beeinflußt hat, ist allerdings seit den Arbeiten von G. KLEIN (*Die zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee*, Göttingen 1961 = *FRLANT* 77) und W. SCHMITHALS (*Das kirchliche Apostelamt. Eine historische Untersuchung*, Göttingen 1961 = *FRLANT* 79) umstritten; vgl. HAINZ, *Ekklesia* (Anm. 23) 144–147, 155 f.

²⁹ M. KAISER, *Die Einheit der Kirchengewalt nach dem Zeugnis des Neuen Testaments und der Apostolischen Väter*, München 1956 (= *MThS.K* 7) 23–42; HAINZ (ebd.) 272; KERTELGE, *Gemeinde* (Anm. 19) 112; D. MÜLLER, *Apostel*, in: *Begriffslexikon zum NT* (Anm. 18) 31–38.

³⁰ J. NEUMANN, *Der Spender der Firmung in der Kirche des Abendlandes bis zum Ende des kirchlichen Altertums. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung*, Meitingen 1963, 3–37; H. W. BARTSCH, *Die Anfänge urchristlicher Rechtsbildungen. Studien zu den Pastoralbriefen*, Hamburg 1965 (= *ThF* 34); SCHNACKENBURG, *Kirche* (Anm. 18) 21–33, 86–93; HAINZ (ebd.) 156 f., 215 f., 284 f., 349–351; O. KNOCH, *Die „Testamente“ des Petrus und Paulus. Die Sicherung der apostolischen Überlieferung in der spätneutestamentlichen Zeit*, Stuttgart 1973 (= *SBS* 62).

erstehung Jesu (1 Kor 15, 5—8)³¹. Die Handauflegung, die bei der Bestellung für einen Gemeindedienst oder zur Aussendung für die Verkündigung angewandt wird³², ist, ebenso wie die Ölsalbung³³, ein altes sakralrechtliches Zeichen.

Indem man sich bemüht, ein möglichst ungestörtes Zusammensein zu gewährleisten, um dem Auftrag Jesu zu entsprechen, kommt es zunächst zur Ausbildung von vielfältigen Gemeindeordnungen und Leitungsweisen, von denen uns nur bestimmte Typen in der Schrift überliefert sind³⁴. Soweit es für ihre jeweilige Situation hilfreich ist, übernehmen die Jesusjünger jüdische und hellenistische Rechtsstrukturen und gestalten sie zu neubündlichen Organisationsformen um³⁵. Dieser Prozeß der frühchristlichen Rechtsbildung ereignet sich „überall, vielfach lautlos, aber mit stets wirkendem innerem und äußerem Zwang“³⁶.

II. Theologische Grundlegung

1. Notwendigkeit

Die bisherigen Überlegungen zeigen, daß kirchenrechtliche Normen möglich, erforderlich und in den neutestamentlichen Gemeinden vorhanden sind. Zu diesem Ergebnis führte eine vorwiegend philosophisch-historische Betrachtungsweise, die

³¹ J. KREMER, Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi, Stuttgart 1967 (= SBS 17).

³² KAISER, Einheit (Anm. 29) 101—122; R. MAYER / N. ADLER, Handauflegung, in: LThK² IV 1343—1345; KERTELGE, Gemeinde (Anm. 19) 148—151; H. VON LIPS, Glaube — Gemeinde — Amt. Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen, Göttingen 1979 (= FRLANT 122) 240—265.

³³ E. KUTSCH, Salbung als Rechtsakt im alten Testament und im alten Orient, Berlin 1963 (= BZAW 87); J. NEUMANN, Salbung und Handauflegung als Heilszeichen und Rechtsakt, in: L. Scheffczyk / W. Dettloff / R. Heinzmann, Wahrheit und Verkündigung, FS für M. Schmaus, Paderborn 1967, 1419—1434.

³⁴ Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt. Eine biblisch-dogmatische Handreichung, Trier 1969, 17—22; E. SCHWEIZER, Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament, Zürich 1962 (= AThANT 35); H. SCHÜTTE, Amt, Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart sowie in Dokumenten ökumenischer Gespräche, Düsseldorf 1974, 237—249.

³⁵ E. STAUFFER, Jüdisches Erbe im urchristlichen Kirchenrecht, in: ThLZ 77 (1952) 201—206; H. FRHR. VON CAMPENHAUSEN, Aus der Frühzeit des Christentums. Studien zur Kirchengeschichte des ersten und zweiten Jahrhunderts, Tübingen 1963, 1—29; BARTSCH (Anm. 30) 82—111; SCHNACKENBURG, Kirche (Anm. 18) 25; HAINZ, Ekklesia (Anm. 23) 203; SCHÜRMANN, Begründung (Anm. 20) 304; K. H. SCHEKLE, Theologie des Neuen Testaments IV/2: Jüngergemeinde und Kirche, Düsseldorf 1976, 26; A. HERTZ, Die christliche Lebenswelt, in: HchrEth I 236—239; VON LIPS (Anm. 32) 223—240.

³⁶ O. KUSS, Exegese und Theologie des Neuen Testaments, in: MThZ 21 (1970) 199.

sich auf die kurze Formel bringen läßt: *Ubi societas, ibi ius* (Gemeinschaft verlangt rechtliche Regelungen). Ein solcher Aufweis, mit dem sich die vorkonziliare katholische Kirchenrechtsbegründung im allgemeinen begnügte, ist auch heute noch bedeutsam, für eine hinreichende Grundlegung des kanonischen Rechts jedoch unzulänglich³⁷. Wie die Kirche sich primär der göttlichen Initiative verdankt, so läßt sich auch ihr Recht nur theologisch, von ihrem gläubig erfaßten Weser her angemessen rechtfertigen und gestalten. Dabei behält die rechtsphilosophische Argumentation ihr Gewicht, wird aber von der theologischen Sicht umfaßt und überformt³⁸.

2. *Göttliches und menschliches Recht*

Der im Neuen Testament nachweisbare Vorgang der Rechtsentstehung ereignet sich im Stadium der noch werdenden Kirche, in der Zeit der noch geschehenden Offenbarung und hat deshalb konstitutive Bedeutung für die Kirche³⁹. Im Glauben an ihren göttlichen Ursprung und Auftrag ist die Überzeugung miteingegriffen, daß bestimmte Elemente der kirchlichen Gemeinschaftsstruktur von Gott durch das Christusereignis ein für allemal vorgegeben sein müssen und von der Kirche in schöpferischer Treue festzuhalten sind, wenn sie ihre Identität bewahren will⁴⁰. Gottgestifteter Friede und gottgeschenkte Freiheit bedingen eine

³⁷ PAUL VI., Anspr. vom 17. 9. 1973, in AKathKR 142 (1973) 463—471; DERS., Anspr. vom 14. 12. 1973, in: AAS 65 (1973) 10—12; GLÄSSER (Anm. 12) 128—136; K. WALF, Die katholische Kirche eine „societas perfecta“?, in: ThQ 157 (1977) 107—118; N. TIMPE, Das kanonistische Kirchenbild vom Codex Iuris Canonici bis zum Beginn des Vaticanum Secundum, Leipzig 1978 (= EThSt 36).

³⁸ K. MÖRSDORF, Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche, in: MThZ 3 (1952) 329—348; DERS., Kanonisches Recht als theologische Disziplin, in: AKathKR 145 (1976) 45—58; A. M. ROUCO VARELA, Allgemeine Rechtslehre oder Theologie des kanonischen Rechtes?, in: AKathKR 138 (1969) 95—113; G. PHILIPS, Droit canon et théologie dogmatique, in: U. Navarrete (Hrsg.), *Ius Populi Dei I*, FS für R. Bidagor, Rom 1972, 359—378; G. GHIRLANDA, De recta iuris ecclesialis methodo semper servanda, in: PRMCL 68 (1979) 715—731; F. RETAMEL, Derecho y pastoral en la Iglesia, in: La norma II (Anm. 2) 243—280; E. CORECCO, Theologie des Kirchenrechts, in: J. Listl / H. Müller / H. Schmitz (Hrsg.), Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts, Regensburg 1980, 11—21.

³⁹ W. BREUNING, Der dogmatische Begriff der Urkirche, in: LThK² X 555—557; P. LENGSELD, Tradition innerhalb der konstitutiven Zeit der Offenbarung, in: MySal I 239—287; J. FEINER, Der „Abschluß“ des Offenbarungseignisses, in: ebd. 525—528; H. WAGNER, Die Normativität der Urgemeinde. Ein Problem konfessioneller Hermeneutik, in: Cath 33 (1979) 153—165; J. SCHUMACHER, Der apostolische Abschluß der Offenbarung Gottes, Freiburg 1979 (= FThSt 114).

⁴⁰ A. M. STICKLER, Das Mysterium der Kirche im Kirchenrecht, in: F. Holböck / Th. Sartory (Hrsg.), *Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen*, Salzburg 1962, 575—578; K. RAHNER, Die Disziplin der Kirche, in: HPTh I 334; SCHNACKEN-

gottgesetzte Friedens- und Freiheitsordnung⁴¹. Den neuen Bund, in dem sich die heilspendende Begegnung zwischen Gott und den Menschen vollzieht, kann die Kirche allein unter der Voraussetzung verwirklichen, daß sich Gott bis zu einem bestimmten Grad an ihre Verfassung gebunden hat, so daß diese entsprechend auch die Menschen bindet⁴². Werkzeug für die Vermittlung göttlichen Lebens in gottgewollter Gemeinschaft vermag die Kirche nur zu sein, wenn sie in ihrer Grundgestalt auf die Entscheidung und Ermächtigung Gottes zurückgeht.

Tatsächlich unterscheiden alle christlichen Kirchen, die östlichen und die westlichen, die katholische und die reformatorischen, in ihrem Recht zwischen göttlichen und menschlichen Normen, wobei das göttliche Recht wiederum in das Natur- oder Schöpfungsrecht und in das positive oder Offenbarungs-Recht aufgliedert wird⁴³. Trotz unterschiedlicher Akzentsetzungen läßt sich der unter katholischen Theologen vorherrschende Konsens über das *ius divinum positivum* etwas vereinfacht so formulieren: Positives göttliches Recht ist die von Gott geoffenbarte, in ihrem Kerngehalt unverfügbare Gemeinschaftsordnung der Kirche⁴⁴.

BURG, Kirche (Anm. 18) 33; H. SCHLIER, Ekklesiologie des Neuen Testamentes, in: MySal IV/1, 180, 208; N. RUF, Die ekklesiologische Wesensaussage in einer *Lex Ecclesiae Fundamentalis*, in: *Ius et salus animarum* (Anm. 27) 96; H. DÖRING, Das „*Ius divinum*“ des Petrus-Amtes. Ansätze zu einem gemeinsamen Verständnis, in: *Cath* 31 (1977) 279—286; H. HEINEMANN, „Göttliches Recht“? Versuch einer Differenzierung, in: *ThQ* 157 (1977) 289 f.; H. WAGNER, Zur Problematik des „*ius divinum*“, in: *TThZ* 88 (1979) 138 f.; P.-J. VILADRICH, *El ius divinum como criterio de autenticidad en el derecho de la Iglesia*, in: *La norma* II (Anm. 2) 25—78.

⁴¹ SÖHNGEN (Anm. 9) 69—71; SCHÜRMANN, Begründung (Anm. 20) 306—308; DERS., Die Freiheitsbotschaft des Paulus — Mitte des Evangeliums?, in: ders., Orientierungen am Neuen Testament. Exegetische Gesprächsbeiträge, Düsseldorf 1978, 13—49; NEUMANN, Menschenrechte (Anm. 13) 195 f.; R. SOBANSKI, Recht und Freiheit des in der Taufe wiedergeborenen Menschen, in: *La norma* I (Anm. 2) 877—896.

⁴² J. G. GERHARTZ, Bergpredigt und Grundgesetz. Gedanken zur Möglichkeit und Sinnhaftigkeit eines Grundgesetzes der Kirche, in: *GuL* 44 (1971) 386 f.; SCHÜRMANN, Begründung (ebd.) 311 f., 314.

⁴³ K. RAHNER, Göttliches Recht und menschliches Recht, in: *LThK*² VIII 1033; E. SCHLINK, Zur Unterscheidung von *ius divinum* und *ius humanum*, in: M. Seckler u. a. (Hrsg.), Begegnung, FS für H. Fries, Graz 1972, 233—249; E. WOLF, *Ius divinum*, in: *ESL*² 1049—1053; GLÄSSER (Anm. 12) 159 f.; WAGNER, Problematik (Anm. 40) 132—144; R. WEIGAND, Die Rechtslehre der Scholastik bei den Dekretisten und Dekretalisten, in: *La norma* I (Anm. 2) 82—96.

⁴⁴ K. RAHNER, Über den Begriff des „*Ius Divinum*“ im katholischen Verständnis, in: *Schriften* V 249—277; DERS., Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis, Freiburg 1974 (= *QD* 65) 33—39; MÖRSBACH, Lehrbuch I (Anm. 10) 4, 23; P. HUIZING, „Göttliches Recht“ und Kirchenverfassung, in: *StZ* 94 (1969) 162—173; SCHÜRMANN, Begründung (Anm. 20) 312; H. J. URBAN, „Göttliches“ und „menschliches“ Recht in der Kontroverse um das Amt in der Kirche, in: *US* 28 (1973) 314—320; H. HEIMERL, Grundordnung und Normengefüge im katholischen Kirchenrecht, in: *ÖAKR* 25 (1974) 197—210; HEINEMANN (Anm. 40) 281 f.; WAGNER (ebd.) 138—141.

Im ökumenischen Gespräch ist man sich einig, daß die theologische Begründung von göttlich-rechtlichen Elementen der Kirchenverfassung von der Heiligen Schrift ausgehen muß, in der die „Aktion Jesu und die Re-Aktion“ der ersten Christen⁴⁵ ihren normativen (wenn auch nicht erschöpfenden⁴⁶) Niederschlag gefunden haben. Kontrovers ist jedoch die Frage, nach welchen Kriterien die Schrift auszulegen ist. Ihr Befund ist ja in sich nicht eindeutig. Der historisch-exegetische Aufweis, daß bestimmte rechtliche Strukturen von den urchristlichen Gemeinden als göttliche Anordnungen geglaubt und beobachtet wurden, hilft allein nicht weiter, solange die Meinungen darüber auseinandergehen, wie diese Tatbestände zu bewerten sind⁴⁷.

Für die katholische Theologie gilt der Grundsatz: Wie die Schriften des Neuen Testaments aus dem kirchlichen Leben erwachsen und durch die gottgelenkte kirchliche Mitwirkung zur normativen Überlieferung geworden sind, so können sie auch nur im Lichte des aktuell verbindlichen Glaubensverständnisses der Gesamtkirche richtig interpretiert werden. Seele der kirchlichen Existenz und zuverlässiger Erkenntnisgrund des göttlichen Rechts vermag die Bibel lediglich dadurch zu sein, daß sie in der vom Herrn und seinem Geist durchwirkten Kirche zur Auslegung und Verwirklichung gelangt⁴⁸.

⁴⁵ Vgl. MÜLLER, Aktion Jesu (Anm. 19).

⁴⁶ A. BEA, Biblische Hermeneutik, in: LThK² II 437; I. BACKES, Tradition und Schrift als Quellen der Offenbarung, in: TThZ 72 (1963) 321—333; H. HAAG, Biblische Theologie, in: MySal I 456 f.; P. LENGSELD, Tradition und Heilige Schrift — ihr Verhältnis, in: ebd. 480—484; J. FEINER, Kommentar zu VatII UR 21, in: LThK.E II 115; Y. CONGAR, „Die Kirche“ von Hans Küng, in: H. Häring / J. Nolte (Hrsg.), Diskussion um Hans Küng „Die Kirche“, Freiburg 1971 (= Kleine ökum. Schr. 5) 164 f. DERS., Die apostolische Kirche, in: MySal IV/1 561; Dokumentation zum lutherisch-katholischen Dialog über den päpstlichen Primat, in: R. E. Brown / K. P. Donfried / J. Reumann (Hrsg.), Der Petrus der Bibel. Eine ökumenische Untersuchung, Stuttgart 1976, Nr. 51, S. 181; P. M.-J. LE GUILLLOU, Kann die katholische Kirche Ämter protestantischer Gemeinschaften anerkennen?, in: H. Urs von Balthasar (Hrsg.), Internationale Theologienkommission: Der Priesterdienst, Einsiedeln o. J., 152; A. M. STICKLER, La norma canonica nel primo millennio della Chiesa, in: La norma I (Anm. 2) 41, 43 f.

⁴⁷ VatII UR 12,3; K. RAHNER / K. LEHMANN, Kerygma und Dogma, in: MySal I 661—686; SCHÜRMANN, Begründung (Anm. 20) 305 f., 311; STOECKLE, Evidenz (Anm. 14) 74 f.; L. SCHEFFCZYK, Eucharistie und Ehesakrament, in: MThZ 27 (1976) 357; A. VÖGTLE, Kirche und Amt im Werden, in: MThZ 28 (1977) 176—179; W. KORFF, Wirkfaktoren des Geltungsanspruchs von Normen: das Sanktionsgefüge und das Legitimationsgefüge, in: HchrEth I 141 f.; U. RUH / R. SCHNACKENBURG, Interview: Exegese — ihre Rolle in Theologie und Kirche, in: HerKorr 33 (1979) 549—554; WAGNER, Problematik (Anm. 40) 139 f.; DERS., Normativität (Anm. 39) 153—155.

⁴⁸ VatII DV 8—10; 23 f.; Erklärung der DBK vom 17. 2. 1975 zum Abschluß des Lehrverfahrens der Kongr. für die Glaubenslehre zu „Die Kirche“ und „Unfehlbarkeit“ von Prof. Dr. Hans Küng, in: AKathKR 144 (1975) 148—153; R. SCHNACKENBURG / H. FRIES, Offenbarung, in: LThK² VII 1106—1111; K. RAHNER, Schriftverständnis, in: LThK² IX 495 f.; N. APPEL, Kanon und Kirche. Die Kanonkrise im heu-

Christus hat das Apostelkollegium, in dem Petrus eine Sonderstellung einnahm⁴⁹, in spezifischer Weise für die Ausrufung der Herrschaft Gottes autorisiert⁵⁰. Diese wechselseitige Bindung von Heilswort und Heilszeugen ist für die Kirche grundlegend, wie das nicht bloß zeitliche Zusammenfallen der Ausbildung des neutestamentlichen Schriftkanons mit der Entwicklung des monarchisch-kollektionalen Episkopats zeigt⁵¹. Die Bischofskörperschaft, die, geeint durch den Petrus-

tigen Protestantismus als kontroverstheologisches Problem, Paderborn 1964 (= KKTS 9) 375—377; H. HAAG, Die Buchwerdung des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift, in: *MySal* I 400—405; J. FEINER, Offenbarung und Kirche — Kirche und Offenbarung, in: ebd. 497—544; J. RATZINGER, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs, in: K. Rahner / J. Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung*, Freiburg 1965 (= QD 25) 40—46; W. KASPER, Ökumenischer Konsens über das kirchliche Amt?, in: *StZ* 98 (1973) 227 f.; K. LEHMANN, Verbindliche Lehraussagen und Geschichtlichkeit des Lebens der Kirche, in: *US* 31 (1976) 285—295; H. URS VON BALTHASAR, Exegese und Dogmatik, in: *IKaZ* 5 (1976) 385—392; P.-G. MÜLLER, Destruktion des Kanons — Verlust der Mitte, in: *ThRv* 73 (1977) 183 f.

⁴⁹ W. KASPER, Bleibendes und Veränderliches im Petrusamt, in: *Conc* 11 (1975) 525—531; H.-J. MUND, Das Petrusamt in der gegenwärtigen theologischen Diskussion, Paderborn 1976; SCHEKLE, *Theologie IV/2* (Anm. 35) 90—103; F. MUSSNER, Petrus und Paulus — Pole der Einheit, Freiburg 1976 (= QD 76) 69—73; A. BRANDENBURG / H. J. URBAN (Hrsg.), *Petrus und Papst. Evangelium, Einheit der Kirche, Papstdienst*, Münster 1977; J. RATZINGER (Hrsg.), *Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamtes*, Düsseldorf 1978 (= *Schr. der Kath. Akademie in Bayern* 85); Bleibendes und Veränderliches im Petrus-Dienst, in: *US* 34 (1979) H. 1; W. BEINERT, Der Papst — Hilfe oder Hindernis für die Eintracht?, in: *ThRv* 76 (1980) 1—12.

⁵⁰ H. SCHÜRMAN, Das Testament des Paulus für die Kirche (Apg 20, 18—35), in: O. Schilling / H. Zimmermann (Hrsg.), *Unio Christianorum*, FS für L. Jaeger, Paderborn 1962, 124—146; CONGAR, *Apostolische Kirche* (Anm. 46) 535—594; J. GNILKA, Der Epheserbrief, Freiburg 1971 (= *HThK X/2*) 157, 160—171; R. SCHNACKENBURG, Apostel vor und neben Paulus, in: ders., *Schriften zum NT* (Anm. 19) 338—357; SCHLIER, *Ekklesiologie* (Anm. 40) 109—111, 123—128, 167 f., 180 f.; HAINZ, *Ekklesia* (Anm. 23) 51, 109, 113, 118 f., 127—129, 170 f., 174—179, 206, 220 f., 225, 247—250, 254 f., 275—280, 358—361; KERTELGE, *Gemeinde* (Anm. 19) 77—97; E. FINCKE, Das Mysterium des kirchlichen Amtes. Dokument des „Frankfurter Gesprächs“, in: *US* 28 (1973) 322 f.; KNOCH, *Testamente* (Anm. 30) 16—27, 99 f.; E. SCHWEIZER, *Matthäus und seine Gemeinde*, Stuttgart 1974 (= *SBS* 71) 154 f.; J. ECKERT, Zu den Voraussetzungen der apostolischen Autorität des Paulus, in: J. Hainz (Hrsg.), *Kirche im Werden. Studien zum Thema Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, Paderborn 1976, 39—55; SCHEKLE (ebd.) 33—35, 60—66; D. MÜLLER, Apostel, in: *Begriffslexikon zum NT* (Anm. 18) 31—38.

⁵¹ LENGSELD, *Tradition* (Anm. 39) 280—285; HAAG, *Buchwerdung* (Anm. 48) 380—386; RAHNER/LEHMANN, *Kerygma* (Anm. 47) 680—686; F. MUSSNER, *Tradition in der Schrift*, in: *LThK² X* 291—293; E. NEUHÄUSLER, *Zeugnis in der Schrift*, in: ebd. 1361 f.; J. RATZINGER, Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche, in: ders., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 118; HAINZ, *Ekklesia* (ebd.) 286, 294; P. HANDSCHIM/P. LENGSELD, *Schrift und Tradition*, in: *Neues Glaubensbuch* (Anm. 14) 547—550; B. KÖTTING, Zur Frage der „*successio apostolica*“ in frühkirchlicher Sicht, in: *Cath* 27 (1973) 234—247; A. SAND, *Kanon. Von den Anfängen bis zum Fragmentum Muratorianum*, in: *HDG I* 3a (1) 85—90; *Groupe des Dombes*,

dienst, der Apostelgemeinschaft nachfolgt (VatII LG 18, 2; 20), ist das besondere Organ des Herrn, der alle Tage bei seiner Kirche bleibt (Mt 28, 20), und seines Geistes, der sie zur vollen Wahrheit führt (Joh 16, 13). Deshalb obliegt es vor allem dem Bischofskollegium und seinem sichtbaren Haupt, dem Petrusnachfolger, den Glauben der Kirche unverfälscht zu bezeugen und ihn jeweils gültig zu artikulieren⁵².

III. Elemente göttlichen Rechts

Die in der Schöpfung und Erlösung wurzelnden Ansprüche Gottes gegenüber den Menschen und seinem Bundesvolk sind kein Rechtsverhältnis im eigentlichen Sinne⁵³. Das Zusammenleben und -wirken der Gläubigen in der Kirche ist jedoch — wie schon gesagt — wesentlich auf rechtliche Ordnung angewiesen, deren fundamentale Konturen durch die göttliche Stiftung und Sendung vorgegeben sind. Nach katholischer Überzeugung, die sich auf die Schriftaussagen und die sie deutenden west- und ostkirchlichen Traditionen stützt und weitgehend — wenigstens grundsätzlich — auch von den reformatorischen Christen geteilt wird, sind Wort, Sakrament, Liebesdienst und Amt unabdingbare gottgewollte Bauelemente der Kirche⁵⁴. Diese Strukturen haben selbst rechtlichen Charakter oder bieten zu-

Le ministère épiscopal. Réflexions et propositions sur le ministère de vigilance et d'unité dans l'Église particulière, Taizé 1976, 26 f.; VON LIPS (Anm. 32) 265—278.

⁵² Gemeinsames Kanzelwort und Erklärung der deutschen Bischöfe vom 7. 1. 1980 (= Die deutschen Bischöfe 25); K. RAHNER, Schriftbeweis, in: LThK² IX 486 f.; DERS., Grundkurs (Anm. 18) 358—375; HAAG, Buchwerdung (ebd.) 395 f.; M. LÖHRER, Träger der Vermittlung, in: MySal I 555—586; K.-H. OHLIG, Woher nimmt die Bibel ihre Autorität? Zum Verhältnis von Schriftkanon, Kirche und Jesus, Düsseldorf 1970, 204 f.; J. RATZINGER, Kirche und wissenschaftliche Theologie, in: Die Kirche (Anm. 7) 83—95; R. DULAC, La collégialité épiscopale au deuxième Concile du Vatican, Paris 1979.

⁵³ SCHÜRMANN, Begründung (Anm. 20) 304 f.; J. NEUMANN, Das Kirchenrecht — Chance und Versuchung, Graz 1972, 45 f.; GLÄSSER (Anm. 12) 160—162; R. SCHWARZ, De notione iuris caritatis in iure canonico sensu formali non retinenda, in: PRMCL 68 (1979) 500.

⁵⁴ A. HOLLERBACH, Evangelisches Kirchenrecht, in: LThK² VI 251; SCHÜRMANN (ebd.) 312, 314—316; H. HARDING, Luthertum und Katholizismus im Gespräch. Ergebnisse und Stand der katholisch/lutherischen Dialoge in den USA und auf Weltebene, Frankfurt 1973 (= Ökum. Perspektiven 3) 71—75; HEINEMANN (Anm. 40) 288—290; DÖRING (Anm. 40) 279—286, 299; W. PANNENBERG, Die Augsburgische Konfession als katholisches Bekenntnis und Grundlage für die Einheit der Kirche, in: H. Meyer/H. Schütte/H.-J. Mund (Hrsg.), Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses? Frankfurt 1977 (= Ökum. Perspektiven 9) 29—32; H. SCHÜTTE, Zur Möglichkeit einer katholischen Anerkennung der Confessio Augustana als einer legitimen Ausprägung christlicher Glaubenswahrheit, in: ebd. 46—48; V. PFNÜR, Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche?, in: ebd. 75—79; V. VAJTA, Das Augsburgische Bekenntnis im Lichte des gegenwärtigen katholisch/lutherischen Dialogs, in: ebd. 106—115; WAGNER, Problematik (Anm. 40) 134, 139.

mindest Ansätze für eine rechtliche Ausgestaltung⁵⁵. Sie bilden die sakramentale Zeichenwirklichkeit der Kirche, wodurch sie sichtbares Werkzeug der Selbstkundgabe und -schenkung Gottes an die Menschen ist⁵⁶. Heinz Schürmann faßt diese konstitutiven Komponenten kirchlicher Rechtsordnung so zusammen: Die Kirche erscheint im Neuen Testament als Kirche im Werden aus Wort und Sakrament für die vielen⁵⁷.

1. Kirche im Werden

Die Heilige Schrift hat Verkündigungscharakter. Ihre Abfassung fällt in die Zeit der entstehenden Kirche, in der sich noch Offenbarung ereignet. Daraus folgt, daß die Bibel keine systematische Lehre über die Kirche und ihr Recht zu bieten vermag⁵⁸.

Auch nach der maßgebenden Anfangsperiode bleibt die Kirche eine Gemeinschaft im Werden: im Reifen des einzelnen, je einmaligen Menschen, im Kommen und Gehen der Generationen, in neuen Räumen und Zeiten, bis sie in die allumfassende Gemeinde beim Vater aufgelöst und vollendet wird (VatII LG 2). Von daher ist jegliches Recht in der Kirche vorläufig und stets reformbedürftig⁵⁹.

2. Wort und Sakrament

Christus, der menschengewordene Logos und das Ursakrament, lebt und wirkt durch den Heiligen Geist im Wort und Sakrament der Kirche fort. Wortverkün-

⁵⁵ SCHÜRMANN, Begründung (Anm. 20) 305.

⁵⁶ Dem kirchlichen Recht eignet keine sakramentale Wirksamkeit, es gründet jedoch in der sakramentalen Struktur der Kirche und regelt bald mittelbar, bald unmittelbar das sakramentale Handeln; vgl. VatII LG 8, 1; G. MAY, Kirchenrecht, in: SM II 1242; H. HEIMERL, Das Kirchenrecht im neuen Kirchenbild, in: K. Siepen/J. Weitzel/P. Wirth (Hrsg.), *Ecclesia et Ius*, FS für A. Scheuermann, Paderborn 1968, 19–24; CONGAR, Apostolische Kirche (Anm. 46) 565 f.; H. MÜLLER, *De analogia Verbum incarnatum inter et Ecclesiam*, in: PRMCL 66 (1977) 499–512; H. SCHMITZ, Die Reform des kanonischen Rechts im Spiegel von 15 Jahren Arbeit der CIC-Reformkommission, in: ZEvKR 23 (1978) 154.

⁵⁷ SCHÜRMANN, Begründung (Anm. 20) 315.

⁵⁸ H. FRHR. VON CAMPENHAUSEN, Das Problem der Ordnung im Urchristentum und in der alten Kirche, in: H. Frhr. von Campenhausen/H. Bornkamm, *Bindung und Freiheit in der Ordnung der Kirche*, Tübingen 1959 (= SGV 222/223) 6–8; A. SAND, Überlegungen zur gegenwärtigen Diskussion über den „Frühkatholizismus“, in: Cath 33 (1979) 60–62.

⁵⁹ Vgl. VatII LG 8, 3; 9, 3; NEUMANN, Notwendigkeit eines Grundgesetzes (Anm. 27) 416–420; MAY, Kirchenrecht (Anm. 56) 1237 f.; J. LISTL, Die Lehre der Kirche über das Verhältnis von Kirche und Staat, in: Grundriß (Anm. 38) 837.

digung und Sakramentenspendung sind nicht bloß göttliche Angebote oder Einladungen. Sie erfolgen in der Vollmacht des erhöhten Herrn und beanspruchen den Menschen auch in seiner gesellschaftlichen Anlage, indem sie auf die Gründung und Ausbreitung einer bekennenden Glaubensgemeinschaft zielen. Als Schenkungsweisen Gottes verpflichten Wort und Sakrament nicht nur den einzelnen Adressaten, sondern die gesamte durch sie konstituierte Gemeinde und deren Glieder sowohl in ihrem Verhältnis zueinander wie auch in ihrer Beziehung zum Ganzen⁶⁰.

2.1 Verkündigung

Das verkündete Heilswort drängt, sich in die Kirche aufnehmen zu lassen; es ruft die bereits Aufgenommenen zu ständiger Umkehr, zur je besseren Erfüllung der aus dem Christsein fließenden Sendung. Damit die Verkündigung ihrer kirchenbildenden und -erhaltenden Funktion nachkommen kann, muß sie das geschichtliche Christusereignis in seiner Ursprungsfülle bewahren und unverkürzt weiter-sagen. So ist der geoffenbarte Glaubensinhalt, unbeschadet seiner personal-dialogischen Dimension, rechtsverbindlicher Festlegung und Abgrenzung zugänglich und bedürftig und die Grundlage insbesondere für das kirchliche Verkündigungs-recht⁶¹.

2.2 Feier der Sakramente

Die sakramentalen Zeichen sind geschöpfliche Dinge und Handlungen, durch die Gott dem Menschen in der Kirche lebenspendend begegnet. Sie sind mit dem Rechtssymbol verwandt, das, aus der Sitte einer Gemeinschaft erwachsend, sinnbildlich Rechtsverbindliches aussagt oder bewirkt⁶². Das sakramentale Geschehen

⁶⁰ STICKLER, *Mysterium* (Anm. 40) 608—624; L. SCHEFFCZYK, *Die Heilsbedeutung des Wortes in der Kirche*, in: A. Scheuermann/G. May (Hrsg.), *Ius Sacrum*, FS für K. Mörsdorf, Paderborn 1969, 327—347; GLÄSSER (Anm. 12) 136—166; G. KOCH u. a., *Gegenwärtig in Wort und Sakrament. Eine Hinführung zur Sakramentenlehre*, Freiburg 1976 (= *Theol. im Fernkurs* 5).

⁶¹ VatII DV 7—10; K. MÖRSDORF, *Kirchenrecht*, in: LThK² VI 247; SÖHNEN (Anm. 9) 67—70; FRIES, *Offenbarung* (Anm. 48) 1112—1114; LENGSELD, *Tradition* (Anm. 39) 254, 286 f.; MUSSNER, *Tradition* (Anm. 51) 291 f.; MAY, *Kirchenrecht* (Anm. 56) 1227—1230, 1238 f.; DERS., *Das Glaubensgesetz*, in: *Ius Sacrum* (ebd.) 349—372; KRÄMER, *Theologische Grundlegung* (Anm. 12) 48—53, 129—134; VON LIPS (Anm. 32) 29—72.

⁶² A. SZENTIRMAI, *Die Rechtssymbolik im geltenden Kirchenrecht*, in: ÖAKR 12 (1960) 36—39; J. H. EMMINGHAUS, *Bildhaftes Symbol*, in: LThK² IX 1208 f.; U. MOSIEK, *Verfassungsrecht der Lateinischen Kirche I*, Freiburg 1975, 54 f.

verdankt seine Sinnbildlichkeit und Wirkmächtigkeit der Tatsache, daß Gott es gewollt, sich daran gebunden und die dazu erforderliche Befähigung erteilt hat. Dadurch sind die Kerngestalt der Sakramente und die Grundordnung ihres Vollzuges der Kirche verpflichtend vorgegeben⁶³.

Die Sakramente begründen, vertiefen und bezeugen die Zugehörigkeit zum Gottesvolk und strukturieren seine Verfassung in konsekratorisch-bleibender Weise. Das sakramentale Feiern hat so einen ihm eingestifteten Bezug zum Recht, der nach einer darüber hinausgehenden rechtlichen Gestaltung verlangt⁶⁴. Dies zeigt sich besonders deutlich an den biblischen Aussagen und der darauf aufbauenden kirchlichen Praxis hinsichtlich der Eucharistiefeier. Die Bindung an den Stiftungsauftrag Jesu und an die Form seines Abschiedsmahles (1 Kor 11, 23—25; Mk 14, 22—25) sind Elemente rechtlicher Ordnung. Aus ihnen mußten sich, je mehr der Kirche der Sinn der Eucharistiefeier aufging, weitere Normen für das Verhalten der Gemeinde und des einzelnen herleiten (vgl. 1 Kor 10, 14—22; 11, 17—34)⁶⁵. Zusammen mit der Verkündigung bilden daher die Sakramente das Fundament vor allem für das kirchliche Gliedschafts-, Sakramenten- und Gottesdienstrecht.

3. Für die Vielen

Wie Christus für die Brüder und Schwestern lebte, starb und auferweckt wurde, so ist die Kirche gehalten, Dienstgemeinschaft aller an allen und für die ganze Menschheit zu sein.

3.1 Unter dem Anspruch des Liebesgebotes

Die Liebe gilt auch für die kirchliche Rechtsetzung und Rechtspflege als das „größte und erste Gebot“ (Mt 22, 38). Zwar sind Recht und Liebe auch in der

⁶³ VatII SC 21; M. SCHMAUS, Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik II, München 1970, 226, 287; M. KAISER, Die Rolle des Gesetzgebers in der Kirche, in: *Ius Populi Dei I* (Anm. 38) 474 f.; P.-M. GY, La notion de validité sacramentelle avant le Concile de Trent, in: *RevDC* 28 (1978) 193—202.

⁶⁴ MAY, Kirchenrecht (Anm. 56) 1231 f.; H. R. SCHLETTE, Sakrament, in: *HThG. dtv IV* 18 f.; RAHNER, Grundkurs (Anm. 18) 381 f., 410—412; TH. SCHNEIDER, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie, Mainz 1979, 41—67.

⁶⁵ H. SCHÜRMANN, Der Abendmahlsbericht Lucas 22, 7—38 als Gottesdienstordnung, Gemeindeordnung, Lebensordnung, Paderborn 1955 (= Schr. zur Pädagogik und Katechetik 9); KAISER, Einheit (Anm. 29) 183 f.; SCHNACKENBURG, Kirche (Anm. 18) 38—43, 150 f.; O. H. PESCH/J. LELL, Leben vor Gott, in: *Neues Glaubensbuch* (Anm. 14) 379—386; SCHELKLE, Theologie IV/2 (Anm. 35) 140—156; P. A. BONNET, Eucharistia et ius, in: *PRMCL* 66 (1977) 583—616.

Kirche nicht identisch; die Verwirklichung der Gerechtigkeit ist jedoch Voraussetzung und Anfang der Liebe⁶⁶. Im Gottesreich wird einmal das Recht in der Liebe seine Vollendung finden. Bis dahin soll das Recht mit dazu beitragen, daß die Kirche eine auf Gerechtigkeit gegründete Gemeinschaft bleibt, in der man einander hilft, sich immer wieder neu am Ideal der Liebe auszurichten⁶⁷. Deshalb ist man gegenwärtig bemüht, den kirchlichen Rechtsschutz, auch im Hinblick auf Maßnahmen der Verwaltung, zu verbessern⁶⁸, und kommen in der kirchlichen Rechtsfindung und -anwendung die Grundsätze der kanonischen Billigkeit zum Tragen (vgl. cc. 20; 2214 § 2), indem bei der Auslegung, Ergänzung und Berichtigung positiver Gesetze die örtlichen, zeitlichen und persönlichen Umstände berücksichtigt werden⁶⁹. Demselben Anliegen dient auch die augenblickliche Reform des kirchlichen Strafrechts, das als Gemeinschaftsreaktion die Freiheit und Anrechte der Person wirksam garantieren und immer auch dem Heil der Betroffenen dienen will⁷⁰.

3.2 Einheit in Vielfalt

Wenn die Kirche das allgemeine Heilssakrament ist (VatII LG 1; 9, 2—3), darf sie sich nicht abkapseln, sondern muß, unter Wahrung ihrer gottgewollten

⁶⁶ „Wahre Liebe ist Überschuß an Recht, Überfluß über das Recht hinaus, aber nie Zerstörung des Rechts, das die Grundgestalt der Liebe sein und bleiben muß“; J. RATZINGER, Einführung in das Christentum, München 1968, 270.

⁶⁷ MÜLLER, Recht als Faktor (Anm. 22) 24 f.; Evang. Erwachsenenkatechismus (Anm. 15) 764 f.; G. GHIRLANDA, De caritate ut elemento iuridico fondamentali constitutivo iuris ecclesialis, in: PRMCL 66 (1977) 621—655; DERS., De recta methodo (Anm. 38); M. FRINDTE, Norm, in: Prakt. Bibellexikon (Anm. 16) 819 f.; TIMPE (Anm. 37) 145—147; SCHWARZ (Anm. 53) 481—504.

⁶⁸ PCR, Schema canonum de procedura administrativa, Typ.Pol.Vat. 1972; DIES., Schema canonum de modo procedendi pro tutela iurium seu de processibus, Typ.Pol.Vat. 1976; G. RAAB, Rechtsschutz gegenüber der Verwaltung. Zur Möglichkeit einer kanonischen Verwaltungsgerichtsbarkeit nach dem Modell des deutschen Rechts, Rom 1978 (= AnGr 211); R. A. STRIGL, Die Verwaltungsgerichtsbarkeit, in: Grundriß (Anm. 38) 826—828.

⁶⁹ E. WOHLHAUPTER, Aequitas canonica. Eine Studie aus dem kanonischen Recht, Paderborn 1931 (= Görres-Gesellschaft, Veröff. der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft 56); I. PARISELLA, De aequitate, doctrina et praxis in iurisprudencia Rotali, in: PRMCL 69 (1980) 219—249.

⁷⁰ PCR, Schema documenti quo disciplina sanctionum seu poenarum in Ecclesia Latina denuo ordinatur, Typ.Pol.Vat. 1973; L. DE NAUROSIS / A. SCHEUERMANN, Der Christ und die kirchliche Strafgewalt, München 1964 (= Theol. Fragen heute 4); HAINZ, Ekklesia (Anm. 23) 54—58, 284 f., 293 f.; R. A. STRIGL, Grundfragen des kirchlichen Strafrechts, in: Grundriß (Anm. 38) 744—750.

Identität und Einheit, offen für alle sein⁷¹. Daher ist sie verpflichtet, jeden, der um die Aufnahme bittet und dafür disponiert ist, zur Taufe zuzulassen⁷². Um grundsätzlich allen Heimat bieten zu können, ist die Kirche regelmäßig auch territorial verfaßt⁷³ und spielt in ihrer Rechtsgestaltung das Subsidiaritätsprinzip eine entscheidende Rolle⁷⁴. Dies zeigt sich vor allem daran, daß die Gesamtkirche „in und aus“ Teilkirchen besteht (VatII LG 23, 1), denen weitgehende Autonomie zukommt⁷⁵.

3.3 *Universale Dienstgemeinschaft*

Diakonie als Lebensvollzug der Kirche setzt voraus, daß sie nach innen ihr Dienstrecht so formt, daß dadurch die Dienstbereitschaft aller Gläubigen gefördert wird⁷⁶. Nach außen ist verlangt, daß die Kirche sich für die Menschenrechte und die Versöhnung unter allen Völkern einsetzt⁷⁷.

⁷¹ K. RAHNER, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg 1972 (= HerBü 446) 76—81, 100—108; J. ECKERT, Das Evangelium für Israel und die Völker. Das Problem der Absolutheit des Christentums im Neuen Testament, in: Conc 16 (1980) 330—335.

⁷² H. SCHMITZ, Taufaufschub und Recht auf Taufe, in: H. Auf der Maur/B. Kleinheyer (Hrsg.), Zeichen des Glaubens, FS für B. Fischer, Einsiedeln—Freiburg 1972, 253—268; K. MÖRSDORF, Die Kirchengliedschaft nach dem Recht der katholischen Kirche, in: HdbStKirchR I 624.

⁷³ W. AYMANS, Gliederungs- und Organisationsprinzipien, in: Grundriß (Anm. 38) 194 f.

⁷⁴ Principia quae CIC recognitionem dirigant (Anm. 6) 80—82, 89; M. KAISER, Das Prinzip der Subsidiarität in der Verfassung der Kirche, in: AKathKR 133 (1964) 3—13; R. METZ, De principio subsidiaritatis in iure canonico, in: Acta Conventus Internationalis Canonistarum, Romae diebus 20—25 mai 1968 celebrati, Typ.Pol.Vat. 1970, 297—306; L. DE ECHEVERRÍA, El derecho particular, in: La norma II (Anm. 2) 185—218.

⁷⁵ K. MÖRSDORF, Die Autonomie der Ortskirche, in: AKathKR 138 (1969) 388—405; W. AYMANS, Die Communio Ecclesiarum als Gestaltgesetz der einen Kirche, in: AKathKR 139 (1970) 69—90; J. BEYER, Eglise universelle et Eglises particulières, in: Pont. Universitas Gregoriana (Hrsg.), Investigationes theologico-canonicæ, FS für W. Bertrams, Rom 1978, 57—73.

⁷⁶ Vgl. VatII LG 30; 32, 4; K. KERTELGE, Verkündigung und Amt im Neuen Testament, in: BiLe 10 (1969) 189—198; K. WALF, Für ein kirchliches Dienstrecht, in: Diakonia 6 (1975) 31—41; J. JURINA, Das Dienst- und Arbeitsrecht im Bereich der Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland, Berlin 1979 (= Staatskirchenrechtliche Abh. 10).

⁷⁷ PCR, Schema Legis Ecclesiae Fundamentalis, Typ.Pol.Vat. 1971, c. 3; Päpstl. Kommission „Iustitia et Pax“ (Hrsg.), Die Kirche und die Menschenrechte, Mainz—München 1976 (= Entwicklung und Frieden. Dokumente 5); W. BREUNING, Gottesvolk und Menschheit, in: LebZeug 1967, H. 3, 7—24; CH. WALTHER, Die Kategorie der Versöhnung, in: HchrEth I 459—473; K. J. RIVINIUS, Kirche und Menschenrechte, in:

3.4 In Freiheit

Für alle Menschen dazusein, vermag die Kirche schließlich nur, wenn sie das Recht auf religiöse Freiheit achtet. Jesus und seine Jünger haben die Heilsherrschaft Gottes in nicht zu überbietender Autorität ausgerufen. Sie haben aber niemanden zur Glaubensnachfolge genötigt. Dem hat auch das Kirchenrecht zu entsprechen. Zwar verkündet die Kirche das Evangelium in der Vollmacht ihres Herrn, und kann es ihr als Glaubensgemeinschaft nicht gleichgültig sein, ob und was ihre Glieder glauben. Die Annahme und das Festhalten des gemeinsamen Glaubens müssen jedoch frei erfolgen⁷⁸.

Das geltende Kirchenrecht schützt die Freiheit der Glaubensentscheidung (c. 1351) und des Kircheneintritts (c. 752 § 1 mit c. 87). Es wird dem verbindlichen Vorbild Jesu indessen noch nicht voll gerecht, indem es Glaubensabweichung und -aufgabe mit Strafen bedroht (c. 2314 § 1)⁷⁹ und grundsätzlich auch nichtkatholische Christen verpflichten will (c. 12)⁸⁰.

4. Apostolisches Amt

Wort, Sakrament und Liebesdienst sind allen Gläubigen mit dem Christsein anvertraut (vgl. VatII LG 31, 1; AA 3, 1; 10, 1); sie umschreiben den Inhalt des „gemeinsamen Priestertums“ (VatII LG 10), das sich rechtlich in der fundamen-

StZ 103 (1978) 314—325; J. GIERS, Theologische Aspekte der Menschenrechtserklärungen in der kirchlichen Verkündigung, in: MThZ 29 (1978) 36—63; W. KERN, Menschenrechte und christlicher Glaube, in: StZ 104 (1979) 161—172; Kirche und Menschenrechte, in: Concilium 15 (1979) H. 4; J. SCHWARTLÄNDER (Hrsg.), Menschenrechte — eine Herausforderung der Kirche, Mainz—München 1979 (= Entwicklung und Frieden. Materialien 11).

⁷⁸ VatII DH 2; 4; 9—12; F. POTOTSCHNIG, Kirchliche Rechtsentwicklung als Anpassungsprozeß, in: ÖAKR 25 (1974) 37—39; H. SCHMITZ, Die Neuordnung der Laienservaturverfahren von Priestern. Einführung und Würdigung, in: Kleriker- und Weiherecht. Sammlung neuer Erlasse, Trier 1974 (= NKD 38) 68; RAHNER, Toleranz (Anm. 13) 20—25, 62 f.; H. BECKMANN, Nicht Nathan, sondern Wahrheit. Das Grundrecht auf Religionsfreiheit und die Kirche, in: Rheinischer Merkur/Christ und Welt vom 11. 1. 1980, Nr. 2, S. 25.

⁷⁹ P. KRÄMER, Zur Problematik der Bestimmung von Grundrechten in der Kirche, in: ÖAKR 27 (1976) 141 f.; H. SCHMITZ, Glaubens- und Bekenntnispflicht, in: Grundriß (Anm. 38) 439.

⁸⁰ Im neuen Recht sollen Nichtkatholiken grundsätzlich nicht mehr an rein kirchliche Gesetze gebunden sein; PCR, Schema canonum libri I de normis generalibus, Typ. Pol. Vat. 1977, c. 12 § 2; Acta PCR, in: Comm 9 (1977) 136; vgl. dazu P. HUIZING, Um eine neue Kirchenordnung, in: Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung? (Anm. 22) 61 f.; E. CORECCO, Kritische Erwägungen zum Zweiten Internationalen Kongreß für kanonisches Recht, in: AKathKR 142 (1973), 590 f.; F. X. URRUTIA, Adnotationes quaedam ad propositam reformationem libri primi Codicis Iuris Canonici, in: PRMCL 64 (1975) 639—646; M. KAISER, Zugehörigkeit zur Kirche, in: IKaZ 5 (1976) 205 f.

talen Gleichheit (VatII LG 23, 3) und den Grundrechten und -pflichten der Kirchenglieder konkretisiert (c. 87)⁸¹. Daß Wort, Sakrament und Diakonie ihre heilschaffende Kraft nicht menschlichem Bemühen, sondern dem verherrlichten Christus verdanken, muß auch im Erscheinungsbild der Kirche sichtbar werden. Darum verlangen die drei kirchlichen Sendungsvollzüge zugleich nach spezifisch bevollmächtigten Trägern⁸². Die Schrift bezeugt, daß die Kirche von Anfang an einen an bestimmte Personen gebundenen besonderen Hirtendienst kennt, der, grundgelegt in Jesu engerem Jüngerkreis, „seit alters“ von Bischöfen, Presbytern und Diakonen ausgeübt wird (VatII LG 28, 1)⁸³. Der Dienst dieser ordinierten Amtsträger, die in qualifizierter Weise für die Verkündigung, Sakramente und Diakonie verantwortlich sind, bildet auch eine kirchliche Struktur göttlichen Rechts⁸⁴.

⁸¹ PCR, Schema canonum libri II de populo Dei, Typ.Pol.Vat. 1977, cc. 16—38; A. MARTÍNEZ BLANCO, Derechos humanos y derechos de los fieles en el ordenamiento canónico, in: La norma II (Anm. 2) 345—368; M. KAISER, Die Kirchenglieder, in: Grundriß (Anm. 38) 111—115.

⁸² Schreiben der Bischöfe über das Amt (Anm. 34) 65—67; MÖRSDORF, Lehrbuch I (Anm. 10) 11—13, 16 f., 21, 308 f.; H. HEIMERL, Grundlinien eines kirchlichen Verfassungsgesetzes, in: Conc 3 (1967) 630; SCHLIER, Ekklesiologie (Anm. 40) 169 f., 211 f.; KERTELGE, Gemeinde (Anm. 19) 77, 158—162; FINCKE (Anm. 50) 326 f.; G. GRESHAKE, Der theologische Ort des Pastoralreferenten und sein Dienst, in: LS 29 (1978) 18—23.

⁸³ K. BAUS, Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche, in: HKG I 93—95, 125—127, 172—180; KERTELGE (ebd.) 97—151; DERS., Offene Fragen zum Thema „Geistliches Amt“ und das neutestamentliche Verständnis von der „repraesentatio Christi“, in: R. Schnackenburg / J. Ernst / J. Wanke (Hrsg.), Die Kirche des Anfangs, FS für H. Schürmann, Leipzig 1978, 583—605; SCHLIER (ebd.) 132—134, 143 f., 146 f., 181—186, 210; HAINZ, Ekklesia (Anm. 23) 41—47, 151—155, 164—167, 259, 265, 267—275, 295—310, 320 f., 342—345, 352—358, 362 f.; DERS., Die Anfänge des Bischofs- und Diakonenamtes, in: Kirche im Werden (Anm. 50) 91—107; H. STEICHELE, Geist und Amt als kirchenbildende Elemente in der Apostelgeschichte, in: ebd. 185—203; A. SAND, Anfänge einer Koordinierung verschiedener Gemeindeordnungen nach den Pastoralbriefen, in: ebd. 215—237; F. SCHRÖGER, Die Verfassung der Gemeinde des ersten Petrusbriefes, in: ebd. 239—252; H. GOLDSTEIN, Paulinische Gemeinde im Ersten Petrusbrief, Stuttgart 1975 (= SBS 80) 22—24; G. KRETSCHMAR, Die Ordination im frühen Christentum, in: FZPhTh 22 (1975) 35—69; J. ROHDE, Urchristliche und frühkatholische Ämter. Eine Untersuchung zur frühchristlichen Amtsentwicklung im Neuen Testament und bei den apostolischen Vätern, Berlin 1976 (= Theol. Arbeiten 33); SCHELKLE, Theologie IV/2 (Anm. 35) 48—59, 71 f., 77—83; J. MÜHLSTEIGER, Zum Verfassungsrecht der Frühkirche, in: ZKTh 99 (1977) 129—155, 257—285; H. SCHÜRMAN, „... und Lehrer“, in: Orientierungen am NT (Anm. 41) 131—156.

⁸⁴ Siehe Anm. 29, 49—52, 54; sowie PAUL VI., Anspr. vom 20. 11. 1965, in: AAS 57 (1965) 985; MAY, Kirchenrecht (Anm. 56) 1233—1235; K. KERTELGE, Das Apostelamt des Paulus, sein Ursprung und seine Bedeutung, in: BZ 14 (1970) 180; SCHLIER (ebd.) 181; H. MERKLEIN, Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief, München 1973 (= StANT 33) 280, 348—350, 381—383; H. SOCHA, Das göttliche Recht der bischöflichen Apostelnachfolge im ökumenischen Gespräch, in: TThZ 87 (1978) 203—226; Evangelium — Sakramente — Amt. Ein Dokument des ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, in: HerKorr 33 (1979) 306—309.

IV. Eigenart des göttlichen Rechts

Der im *ius divinum* sich kundtuende Wille Gottes begegnet uns bereits in der Heiligen Schrift in menschlich-geschichtlicher Ausdrucksform. Göttlicher Anspruch und seine kirchliche Aneignung sind dabei zu unterscheiden, aber nicht voneinander zu trennen (VatII LG 8, 1). Weil es ein vertieftes Hineinwachsen in das Offenbarungsverständnis gibt (vgl. VatII LG 12, 1; DV 8, 2—3; GS 62, 2), sind auch Normen göttlichen Rechts in ihrer konkreten Formulierung veränderbar. Soll das göttliche Recht die pilgernde Kirche bleibend prägen, muß es immer wieder neu in die Verschiebungen menschlicher Existenz hinein verdeutlicht werden⁸⁵.

V. Quellen menschlichen Rechts

1. *Bischofskollegium*

Da das Bischofskollegium der Apostelnachfolger ist, der das Gegenüber Christi in der Kirche repräsentiert, ist es auch die erstberufene menschliche Autorität, welche die im *ius divinum* gründenden Rechtselemente durch positive Normen zu entfalten hat (cc. 218; 228; 290; 329 § 1; 335; 362)⁸⁶, zum Beispiel die Beichtpflicht (cc. 901; 906)⁸⁷, das Festtagsgebot (c. 1248)⁸⁸, die eheliche Treuebindung

⁸⁵ K. RAHNER / K. LEHMANN, Geschichtlichkeit der Vermittlung, in: MySal I 727—790; J. RATZINGER, Tradition, in: LThK² X 295 f.; G. SÖLL, Dogma und Dogmenentwicklung, in: HDG I/5; K. RAHNER, Grundsätzliche Bemerkungen zum Thema: Wandelbares und Unwandelbares in der Kirche, in: Schriften X 241—261; POTZ (Anm. 15) 192 f., 206, 262; WAGNER, Problematik (Anm. 40) 131, 141; F. X. URRUTIA, Elementa mutabilia et immutabilia in structuris Ecclesiae, in: PRMCL 69 (1980) 59—83; B. WELTE, Die philosophisch-theologische Problematik (des Falls Küng), in: HerKorr 34 (1980) 77—81.

⁸⁶ Vgl. CH. MUNIER, L'autorité de l'Eglise dans le système de sources du droit médiéval, in: La norma I (Anm. 2) 113—134; J. M. R. TILLARD, The jurisdiction of the Bishop of Rome, in: ThSt 40 (1979) 3—22; H. MÜLLER, Träger der obersten Leitungsvollmacht, in: Grundriß (Anm. 38) 196—199.

⁸⁷ H. VORGRIMLER, Der Kampf des Christen mit der Sünde, in: MySal V 423—426, 428, 437—440; DERS., Bußgericht und Einzelbekenntnis, in: TGA 21 (1978) 76—84.

⁸⁸ G. TROXLER, Das Kirchengebot der Sonntagsmeßpflicht als moraltheologisches Problem in Geschichte und Gegenwart, Fribourg 1971 (= Arb. zur Prakt. Theologie 2); A. KNAUBER, Das „Kirchengebot“ der sonntäglichen Eucharistiefeier. Sprachgebrauch und Gehalt, in: Ius et salus animarum (Anm. 27) 239—268; Die Feier des Sonntags, in: ThGl 70 (1978) H. 1; Der Sonntag — eine Existenzfrage, in: Diakonia 10 (1979) H. 1.

(cc. 1012; 1013 § 2; 1014; 1069; 1110; 1118—1132)⁸⁰ oder den Glaubenszustimmung erheischenden Offenbarungsanspruch (cc. 1322—1325; 2314—2317)⁸⁰.

2. Gottesvolk

Wenn Papst und Bischöfe normsetzend tätig werden, handeln sie nicht nur an Christi Statt (2 Kor 5, 20), sondern ebenso als Organe und Diener der Berufung aller Mitgläubenden. Diesen eignet zusammen mit den bischöflichen Gesetzgebern auch eine rechtsschöpferische Funktion⁸¹. Der CIC erkennt die Gewohnheit, das heißt die ständige, einheitliche und mit Verpflichtungsabsicht erfolgende Übung einer christlichen Gemeinschaft, als zweite Rechtsquelle neben der Gesetzgebung an (cc. 25—30). Die gewohnheitsmäßige Rechtsbildung ist in der Kirche so mächtig, daß sie grundsätzlich alle positiven Gesetze aufheben kann und allein im gött-

⁸⁰ K. REINHARDT / H. JEDIN, *Ehe — Sakrament in der Kirche des Herrn*, Berlin 1971 (= *Ehe in Geschichte und Gegenwart* 2); HAINZ, *Ekklesia* (Anm. 23) 58—61; B. BRUNS, *Ehescheidung und Wiederheirat im Fall von Ehebruch. Eine rechts- und dogmengeschichtliche Untersuchung zu Kanon 7 der 24. Sitzung des Konzils von Trient*, Paderborn 1976 (= *AHC Suppl.* 3); W. KASPER, *Zur Theologie der christlichen Ehe*, Mainz 1977, 55—95; H. FLATTEN, *Nichtigerklärung. Auflösung und Trennung der Ehe*, in: *Grundriß* (Anm. 38) 603—614.

⁸⁰ Der „Fall Küng“ läßt erkennen, daß Rom schon vor Inkrafttreten des neuen CIC (vgl. *Schema documenti quo disciplina sanctionum denuo ordinatur*, Anm. 70, c. 48) dem rechtlich greifbaren Glaubensversagen differenzierter als bisher begegnen will. Nach den cc. 1325 § 2 und 2314 § 1 n. 1 hätte ein Katholik, der „das Ganze der Kirche Christi nicht gläubig erfaßt“ (J. AUER, *Die Sakramente der Kirche*, Regensburg 1972 = *KKD VII*, 55), die Voraussetzungen der Häresie erfüllt, die den selbsttätig eintretenden Kirchenbann nach sich zieht (vgl. M. PLATE, *Nachdenkliche Nachbemerkungen zum Fall Küng*, in: *CiG* 32, 1980, 19). Man beschränkte sich indessen darauf, Küng die Befugnis zum akademischen Lehren im Namen der Kirche zu entziehen. Diese Maßnahme bedeutet nicht, daß er in der übrigen „Ausübung des priesterlichen Amtes behindert oder von dessen Funktionen enthoben wäre“ (Bischöfl. Ordinariat von Rottenburg-Stuttgart, *Anmerkungen zur Declaration der Kongr. für die Glaubenslehre vom 18. 12. 1979*, Nr. A 10 885, in: *Pressedienst des Sekretariats der DBK*, 31. 12. 1979, zu Anlage 65). Küng besitzt also weiterhin die *Missio* für den nicht-akademischen amtlichen Verkündigungsdienst, z. B. in der Predigt. Theologisch ist eine solche Trennung nur schwer einsichtig zu machen (vgl. H. HEINEMANN, *Was ist eine „Missio canonica“*, in: *CiG* 32, 1980, 108).

⁸¹ M. LÖHRER, *Die Hierarchie im Dienst des christlichen Volkes*, in: G. Baraúna (Hrsg.), *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils II*, Freiburg—Frankfurt 1966, 21 f.; P. LOMBARDIA, *Estructura del ordenamiento canónico*, in: *Catedráticos de Derecho Canónico de Universidades Españolas* (Hrsg.), *Derecho canónico I*, Pamplona 1974, 204; K. PETERS, *Die doppelte Repräsentation als verfassungsrechtliches Strukturelement der Kirche*, in: *TThZ* 86 (1977) 228—234.

lichen Recht ihre Grenze findet (c. 27 § 1)⁹². Wie also alle Gläubigen auf ihre Weise in den Heilsauftrag der Kirche hineingenommen sind (VatII LG 30; 31, 1), so haben sie auch entsprechenden Anteil an der kirchlichen Normsetzung.

VI. Zusammenfassung

1. Recht gehört wesentlich zur Kirche als dem neuen Gottesvolk.
2. Das Kirchenrecht hat stützenden Charakter; es soll die Freiheit der Söhne und Töchter Gottes ermöglichen und schützen, soweit diese in der Kirche bereits anfanghaft verwirklicht wird. Darum sind religiös-sittliche Forderungen nur dann in Rechtsnormen umzusetzen, wenn es das kirchliche Gemeinwohl verlangt.
3. Recht vermag kein Leben zu erwecken; es steht jedoch beim Sakramentenvollzug und bei der definitiven Offenbarungsabgrenzung in einem unmittelbaren Bezug zur heilspendenden Begegnung Gottes mit den Menschen.
4. Unbeschadet der grundsätzlichen Unverfügbarkeit göttlicher Normen, ist das Kirchenrecht wandelbar. Treibende Kraft der Rechtsentwicklung in der Kirche ist der Heilige Geist, der ihr hilft, in Treue zu ihrem Herrn und Auftrag den wechselnden Anforderungen zu entsprechen.

⁹² Die rechtserzeugende Befähigung des ganzen Gottesvolkes zeigt sich auch darin, daß die Aufnahme, die einem Kirchengesetz in der Glaubensgemeinschaft zuteil wird, mit über dessen Wirksamkeit entscheidet; K. MÖRS DORF, Gesetz im Kirchenrecht, in: LThK² IV 825; WEIGAND (Anm. 43) 103—110; AYMANS, Quellen (Anm. 7) 500—503; J. LISTL, Die Rechtsnormen, in: Grundriß (Anm. 38) 65.

Die Lebensform der guten Gesellschaft als Problem christlicher Ethik in der französischen Frühaufklärung

Zu Baudot de Jullys „Dialogen über die Vergnügungen“ (1701)

Die Auseinandersetzungen über die sittlichen Grundlagen des Lebens in der Welt treten an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert in eine neue Phase ein. Sittenstrenge Christen und skeptische Freidenker begannen aus völlig unterschiedlichen Motiven an der Möglichkeit zu zweifeln, die Forderungen des Evangeliums mit dem Leben in der Welt in Einklang bringen zu können. Was Machiavelli und Bodin im Bereich der politischen Theorie gefordert und theoretisch grundgelegt hatten, trat nun auch für die Ethik ein: das Verhalten der Menschen im gesellschaftlichen Alltag wurde auf Kausalitäten zurückgeführt, die nichts mit dem christlichen Verständnis von Sittlichkeit zu tun haben. Dadurch dämmerte die Möglichkeit, menschliches Verhalten endgültig dem Zugriff der von der christlichen Ethik erarbeiteten Kategorien zu entziehen. Dieses Auseinandertreten eines religiösen und eines weltlichen Lebensverständnisses ist zwar gegen den Willen, aber nicht ohne Zutun der Theologen entstanden.

Die Jesuiten hatten seit dem Ende des 16. Jahrhunderts versucht, die sich entwickelnde neue, höfische Zivilisation in die Bahnen christlichen Denkens zu leiten. Sie nahmen die intellektuelle Schulung des Adels in die Hand und deuteten die Zivilisierung der guten Gesellschaft als Durchdringung des Alltags in der Welt mit dem Geiste christlicher Nächstenliebe. Franz von Sales nahm diese Bestrebungen auf, als er eine besondere Form von Frömmigkeit für den Christen in der Welt förderte. Doch die Reaktion gegen diese Bemühungen ließ nicht lange auf sich warten. Pascal nahm die jansenistische Kritik an der Gnadenlehre der Jesuiten auf, unterstrich die radikale Unvereinbarkeit von christlicher und weltlicher Existenz und legte damit die Kehrseite aller Deutungen des *honnête homme* als Verkörperung christlicher Existenz offen: das spezifisch Christliche droht verlorenzugehen, wenn die Annäherung an die Zielvorstellungen der mondänen Welt nicht von einer radikalen Prüfung und Scheidung der Geister begleitet ist. Ein anderer dem Jansenismus verbundener Theologe wird die Unterscheidung der Geister in den Mittelpunkt seines einflußreichen Schaffens stellen: Nicole bemüht sich in immer neuen Zugriffen, die Idealbilder der guten Gesellschaft als unchristlich zu entlarven und die Andersartigkeit christlicher Zielvorstellungen hervorzukehren. Die Ambivalenz von Nicoles Vorgehen ist u. a. daran abzulesen, daß

ein heutiger Interpret ihn zum Vorkämpfer des Säkularisierungsprozesses stilisiert¹. Die theologischen Richtungskämpfe des 17. Jahrhunderts hatten denn auch eine völlig unbeabsichtigte Wirkung: sie entzogen dem christlichen Denken die Möglichkeit, in der Entwicklung der Lebensformen bahnbrechend zu wirken. Während das christliche Denken in Frankreich eine zentrale Rolle beim Entstehen der höfischen Zivilisation gespielt hat, hat es den Übergang von der höfischen zur bürgerlichen Lebensart nur noch an der Peripherie mitgetragen.

Das Frankreich Ludwigs XIV. hat nicht nur die vorbildliche kultivierte Lebensart entwickelt, es hatte auch die denkerische Bewältigung der Probleme anzugehen, die sich aus der höfischen Zivilisation ergaben. Der sogenannte Quietismus-Streit war die letzte große theologische Schlacht im Frankreich des 17. Jahrhunderts, in der die theologischen Folgen der neuen Zivilisation zur Debatte standen. R. Spaemann hat gezeigt, daß in dieser Auseinandersetzung die Trennung der Religion von der Moral zum Problem geworden war, und daß Fénelons Verurteilung durch Rom den Weg für den Eudämonismus der Aufklärung frei gemacht hat². Zwei Jahre nach Fénelons Verurteilung erschien eine kleine Schrift, die gegen die Trennung zwischen religiösem und mondämem Lebensverständnis angeht und einen erneuten Dialog mit der guten Gesellschaft sucht. Sie trägt den Titel *Dialoge zwischen den Herren Patru und d'Ablancourt über die Vergnügungen*³. Wie viele Schriften in der damaligen Zeit ist dieses Werk anonym erschienen. Die Forschung schreibt es Baudot de Jully zu, einem heute völlig vergessenen Komplikator, der mit historischen Werken und erzählender Prosa hervorgetreten ist⁴. Die beiden Gesprächspartner sind bedeutende Repräsentanten des Geisteslebens im Frankreich des 17. Jahrhunderts. Olivier Patru gehört zur Magistratur und war ein angesehener Partner von Literaten, die seinen Rat einholten. Perrot d'Ablancourt war einer seiner Freunde. Er hat als Übersetzer entscheidend zur Bildung des klassischen Geschmacks in Frankreich beigetragen⁵. Aus Patrus Biographie von d'Ablancourt wissen wir, daß dieser auf Drängen seiner Familie zum katholischen Glauben übergetreten war, aber später aus Gewissensgründen diese Konversion rückgängig gemacht hat, obwohl er damit schwere Nachteile auf sich nehmen

¹ H.-J. FUCHS, *Entfremdung und Narzismus. Semantische Untersuchungen zur Geschichte der „Selbstbezogenheit“ als Vorgeschichte von französisch „amour-propre“*, Stuttgart 1977, 248–256.

² *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*, Stuttgart 1963, 114 f.

³ Der französische Titel lautet: *Dialogues entre Messieurs Patru et d'Ablancourt sur les plaisirs*, Paris 1701, 2 Bde. Eine weitere Auflage kam 1714 in Amsterdam heraus.

⁴ Die Zuschreibung beruht auf einer Notiz des *Mercure galant* vom März 1701, S. 154–156. Der Autor wird immer wieder Baudot de Juilly genannt, obwohl Rochambeau (*Biographie vendômoise*, Paris 1884, Bd. 1, 47) die Schreibung Jully als einzig richtige nachgewiesen hat.

⁵ Vgl. dazu R. ZUBER, *Les „Belles Infidèles“ et la formation du goût classique. Perrot d'Ablancourt et Guez de Balzac*, Paris 1968.

mußte⁶. Daß der Autor die beiden berühmten Männer über dieses Thema miteinander reden läßt, hängt wohl mit einer in ihrem historischen Wahrheitskern fragwürdigen Notiz in der zweiten Auflage des Wörterbuchs von Richelet (1693) zusammen. Der Dialog ist rein fiktiv und die verschiedenen Versuche des Autors, sein Werk als Wiedergabe eines tatsächlichen Gesprächs auszugeben⁷, gehören zur literarischen Fiktion des Dialogs. Das Werk ist etwas diffus und ist für uns weniger in der Originalität der darin vorgetragenen Gedanken als in der Sichtbarmachung eines Bewußtseinszustandes bedeutsam, dessen Untersuchung uns die Frühaufklärung besser verstehen läßt.

Das vorliegende Werk wendet sich gegen die Verwerfung der Lebensform der guten Gesellschaft durch die sittenstrenge Frömmigkeit. Patru vertritt die Sittenstrenge, d'Ablancourt ist der Fürsprecher der weltlichen Freuden. Ausgangspunkt der Unterredungen ist die Gesellschaftskritik eines Predigers, von dessen Lobrede auf einen Heiligen sich Patru die Bekehrung seines Freundes d'Ablancourt erhofft hatte. Patru mokiert sich über die Rhetorik des Predigers, verteidigt aber dessen Kritik der weltlichen Freuden: er rückt das Vergnügen in die Nähe der Wollust und wirft ihm Trübung des Verstandes und Schürung der Leidenschaften vor⁸; alle Tugenden würden dadurch lahmgelegt. Die Ordnung der Natur und der Erlösung wird zitiert, um diesen Standpunkt zu untermauern. Grundpfeiler der Argumentation ist die Finalität: Vergnügungen sind etwas Widergöttliches, weil sie den Menschen auf sich selbst zurückwerfen und vom ewigen Ziel ablenken. Was mag den Autor bewogen haben, gegen diese traditionelle Gesellschaftskritik der Moraltheologie anzugehen?

Die theologische Kritik weltlicher Freuden ist zu Beginn des 18. Jahrhunderts deshalb zum Ärgernis geworden, weil dieser Lebensbereich im Selbstverständnis der guten Gesellschaft eine immer zentralere Stellung einzunehmen begann. Die Rechtfertigung weltlicher Freuden wurde in dem Maße zu einem vordringlichen Anliegen christlichen Denkens, wie die Überwindung aller den Menschen auf sich selbst verweisenden Regungen nicht mehr ins Selbstverständnis der guten Gesellschaft paßte. Die sich im vorliegenden Dialog artikulierende Kritik der Moraltheologie ist ein Indiz für die Krise des heroischen Menschenbildes, das seit der Renaissance die Stilisierung der Heiligen ebenso bestimmt hatte wie die Zielvorstellungen des Heldischen, die dem Adel angepriesen wurden⁹. Baudot de Jullys Versuch einer theologischen Rettung der weltlichen Freuden gehört also in die

⁶ PATRU *Oeuvres diverses* (1732), Genf 1972, Bd. 2, 525 ff.

⁷ Vgl. I, 28; II, 1 f. u. ö.

⁸ Si donc les plaisirs étouffent la raison, s'ils nous font perdre les vertus morales & les chrétiennes, & enfin s'ils nous dégradent entièrement, je ne sçai comment on s'y peut abandonner (I, 173).

⁹ Vgl. G. WEISE, *L'ideale eroico del Rinascimento*, Neapel 1961—1965, 2 Bde.

Linie des „petit mysticisme“, den Spaemann in Fénelons theologischer Deutung der mystischen Erfahrung gesehen und als Vorläufer des „kleinen Wegs“ der Therese von Lisieux gedeutet hat, von dem entscheidende Impulse für die katholische Frömmigkeit des 20. Jahrhunderts ausgegangen sind¹⁰.

Baudot de Jully legt Patru eine solche Wiederaufnahme der traditionellen theologischen Gesellschaftskritik in den Mund, daß die Verwerfung weltlicher Freuden teilweise als Relikt einer vergangenen Konzeption von Zivilisation erscheint. Seine Abrechnung mit typischen Errungenschaften der höfischen Kultur wie „galanterie“ (I, 69), Essenskultur (80 ff.), Glücksspiel (91 ff.), Literatur und Theater (99 ff.), Chanson und Oper (104 ff.) gipfelt in der Luxuskritik, die damals weltliches und religiöses Denken gleichermaßen beschäftigt hat. Wie andere Zeitgenossen will auch er einen Zusammenhang zwischen dem Sieg des Luxus und dem Niedergang des Staates konstruieren; er vertritt die These, daß „die bedeutendsten Helden und die bekanntesten Gestalten aller Jahrhunderte [...] in der Schule von Zucht und Entsagung geformt worden sind“¹¹. Könnte man in dieser Passage die Gleichstellung von Held und großer Persönlichkeit als Übernahme eines damals üblichen Klischees ansehen, so zeigt eine spätere Stelle, daß diese Gleichstellung für den Autor fragwürdig geworden ist. Er scheint die christliche Moral von ihrer Bindung an das Heroische befreien zu wollen.

Patru vergleicht dort zwei Arten, Vergnügungen zu genießen, die er als Ausdruck zweier Typen von Lebensart deutet. Die eine entspricht dem Idealbild des Adels unter Ludwig XIII.: ihr ungehobeltes Verhalten ließe sich besser auf christliche Sittlichkeit zurückführen (I, 146 f.) als die Urbanität des andern Typs, den seine Zeitgenossen verkörpern. Die Vergnügungen sind unter der Würde des Menschen; der sich den irdischen Freuden hingebende Mensch falle genauso aus der Rolle wie ein Schauspieler, der den König wie einen Diener spiele.

Die Abwertung der Sensibilität hat für den Autor etwas Anachronistisches an sich. Er meint, man müsse die irdischen Freuden positiv sehen können. Die Ansicht, es sei „für einen Christen ein Verbrechen, wenn er das sein will, was man als glücklich auf Erden bezeichnet“¹², betrachtet er als Gefahr für die Kirche. D'Ablancourt hält Patru entgegen, man würde aus seinen Ausführungen den Eindruck gewinnen, christliches Leben sei nur in der Zurückgezogenheit des Anachoreten möglich. Er konstatiert also eine Diskrepanz zwischen der tatsächlichen

¹⁰ Op. cit., 22.

¹¹ C'est enfin dans l'école de l'austerité & de l'abstinence, que se sont formez les Heros les plus accomplis, & les personnages les plus illustres de tous les siècles (I, 111).

¹² C'est un crime pour un Chrétien, que de vouloir être ce qui s'appelle heureux sur la terre (I, 171 f.).

Lebensform der damaligen Christen in der Welt und der von der Kirche verkündeten Ethik, deren Anforderungen „erbarmungslos die Religion aus unseren Städten“ (I, 75) verbannen würden. Besagt das nicht, daß die im Umkreis des Hofes entwickelte, im städtischen Raum angesiedelte feine Lebensart im theologischen Denken der Zeit keinen Platz gefunden hat? Wirft der Autor somit der Kirche vor, ihre Gläubigen in Gewissenskonflikte geführt zu haben, weil sie sie auf ein Ethos verpflichtet, das einem früheren, im ländlichen Raum angesiedelten Konzept von Zivilisation verpflichtet bleibt? Man könnte die vorliegenden Dialoge als Warnung vor der Entfremdung zwischen der katholischen Kirche und dem sich damals entwickelnden bürgerlichen Geist¹³ ansehen, wie sie am Ende des 18. Jahrhunderts zur vollendeten Tatsache geworden sein wird, wären die Dialoge nicht bereits ein erstes Signal dieser Entfremdung.

Die theologische Rechtfertigung der weltlichen Freuden ist eine Reaktion gegen deren Verwerfung durch die sittenstrenge Frömmigkeit. Sie ist aus der Erkenntnis erwachsen, daß der Rückzug des Christen aus der Welt nicht der einzige Weg zur Verwirklichung christlicher Lebensform in der damaligen Zeit sein kann. Sie macht sich ein wichtiges Anliegen zu eigen, wenn sie die sich ihrer Weltlichkeit bewußt werdende Welt auf die Grundlagen des Christentums zurückführen will. Deshalb argumentiert der Autor nach zwei Seiten hin: den sittenstrengen Frommen will er das Unangemessene ihres Standpunktes und der sich gegen religiöse Vorstellungen abschirmenden mondänen Gesellschaft das Vordergründige ihres Denkens nachweisen. Sein Bemühen entspringt sicher nicht bloß einem oberflächlichen Paktieren mit dem profanen Denken der Frühaufklärung, wie R. Mauzi in seiner grundlegenden Studie über die Glücksvorstellungen im Frankreich des 18. Jahrhunderts meint¹⁴. Es entstand aus der Überzeugung, daß die höfische Zivilisation, die sich vom Frankreich Ludwigs XIV. über ganz Europa verbreitet und die sich entwickelnde bürgerliche Lebensanschauung nachhaltig beeinflußt hat, genauso mit dem Geist des Christentums zu vereinbaren ist wie andere Formen von Zivilisation. Wie ist der Bruch mit dieser Zivilisation zu verhindern, den die sittenstrengen Frommen predigten?

Obwohl Baudot de Jully die Gefahren der moralischen Verurteilung spezifischer Errungenschaften der höfischen Zivilisation durch das religiöse Denken gesehen hat, vermochte er sich nicht über den Standpunkt zu erheben, den er anfocht. Seine Rechtfertigung der weltlichen Freuden geht auf dieselben anthropologischen Grundlagen zurück wie die Verurteilung der Welt durch die sittenstrengen Gläubigen: beide Haltungen sehen die Gottesliebe als eine moralische Tugend an,

¹³ Vgl. B. GROETHUYSEN, *Origines de l'esprit bourgeois en France. I. L'Églises et la bourgeoisie*, Paris 1927.

¹⁴ *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII^e siècle*, Paris 1969, 402.

die aus dem Selbsterhaltungstrieb ableitbar und neben andere Tugenden gestellt wird. Wurde bei Thomas von Aquin das Gute von der Kreatur ausgesagt, dann war immer die Ordnung des Schöpfers zum Geschöpf, die „Offenbarung des Seins als Liebe“¹⁵, mitgedacht, nun aber bedurfte diese Finalität eines eigenen Beweises, der zum Handeln hinzukam und, etwa nach Bossuets Spiritualität¹⁶, durch die Teilnahme am kirchlichen Leben abzugelten war. Wo aber die Sicherung der Gottbezogenheit des Handelns an äußere Übungen der Frömmigkeit gebunden werden muß, ist die Realisierung des christlichen Kulturauftrags von zwei Seiten her bedroht: durch den Laxismus, der die Religion auf äußerliche Erfüllung von kirchlichen Praktiken reduziert, die ohne Einfluß auf die tatsächliche Ethik bleiben. Dies hat Madame de Maintenon dem Sonnenkönig vorgeworfen: er erfülle die religiösen Pflichten gewissenhaft, wolle aber vom Geist des Christentums nichts wissen¹⁷. Das Gegenteil traf bei Fénelons Zögling, dem Duc de Bourgogne, ein, der vor lauter skrupulöser Sicherung der Ausrichtung seines Tuns auf Gott den Kontakt zur Welt verlor und bis in die heutige Zeit das Gespenst eines Souveräns beschwören läßt, dessen moralische Qualität zum Ruin des Staates führt. Die *Dialoge über die Vergnügungen* suchen nach einer Möglichkeit, die Ausrichtung des Guten auf Gott wieder aus dem Handeln selbst abzuleiten. Wo die Sicherung dieser Ausrichtung, so argumentiert der Autor, an äußere Übungen der Frömmigkeit gebunden werden muß, ist die Legitimation des christlichen Kulturauftrags in der Welt als solchen nur dann noch möglich, wenn das naturhafte Glücksverlangen des Menschen mit der Botschaft des Evangeliums in Einklang gebracht wird und dadurch die Offenbarung als die Erfüllung des in der Natur des Menschen seit jeher Angelegten verstanden wird. Damit eröffnet das Werk die Serie der zahlreichen Versuche, die das von der Frühaufklärung erörterte Glücksverlangen des Menschen auf die Freude der Kinder Gottes zurückführen wollten.

Die Verketzerung weltlicher Freuden hält Baudot de Jully für etwas Unrealistisches, weil diese selbstverständlich mit einer bestimmten Stellung in der Welt, beispielsweise mit hohem Rang im Staate, verbunden sind. Deshalb glaubt er zwischen einer Moral für den Christen in der Welt (*l'état commun*, I, 223) und einer Moral für „den Stand der Vollkommenheit“ (*l'état de perfection*, I, 223) differenzieren zu können. Er entzieht mit dieser Unterscheidung den Stand der Vollkommenheit seiner ekklesiologischen Dimension und reduziert dessen soteriologische Zielsetzung auf die Heiligung des Subjekts. Deshalb versteht er den Ver-

¹⁵ F. ULRICH, *Homo Abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage*, Einsiedeln 1961, 447.

¹⁶ Vgl. J. LE BRUN, *La spiritualité de Bossuet*, Paris 1972, 147.

¹⁷ La religion est peu connue à la Cour: on veut l'accomoder à soy, et non pas s'accomoder à elle; on en veut toutes les pratiques, mais non pas l'esprit. Le Roy ne manquera pas à une station, ny à une abstinence; mais il ne comprendra pas qu'il faille s'humilier, et prendre l'esprit d'une vraie pénitence (Brief vom 31. 1. 1696 an den Erzbischof von Paris, in: Briefe, Bd. 5, Paris 1939, 17).

gleich mit dem paradiesischen Menschen, den die theologische Tradition zur Charakterisierung dieses Standes benutzt¹⁸, rein subjektiv und wirft den „Vollkommenen“ vor, sie würden etwas Unnatürliches, nämlich eine den Engeln vergleichbare, höhere Form von Existenz anstreben (I, 230 f.). Diese Umkehrung der traditionellen kirchlichen Ständelehre schafft die Voraussetzung, durch die Berufung auf die Lebensbedingungen des „normalen Menschen“ die weltlichen Freuden als Erfüllung des naturhaften menschlichen Strebens nach Glück zu deuten und die Forderungen der christlichen Moral in Einklang mit den Zielvorstellungen der mondänen Welt zu bringen. Die im zweiten Dialog entwickelte christliche Ethik lehrt, daß nur das Verhalten in der Welt sittlich gerechtfertigt ist, das den Bedürfnissen der menschlichen Natur entspricht. Es besteht eine Harmonie zwischen dem wohlverstandenen Interesse und der Religion, „die uns das entzogen hat, was uns schaden oder verderben könnte“¹⁹. Diese Art von Legitimierung der weltlichen Freuden ist eine der fatalen Folgerungen gewesen, die die christliche Moral aus der Übernahme des Kategoriensystems bürgerlicher Ethik ziehen konnte.

Die Ausrichtung des weltlichen Tuns auf das Gute ist in Baudot de Jullys *Dialogen über die Vergnügungen* mit der Einschränkung des Evangeliums auf die Funktion eines Regulativs erkaufte, das Exzesse beschneiden soll. Unter Vergnügen versteht der Autor die mit der Erfüllung des christlichen Kulturauftrags verbundene Freude; er definiert es als „Befriedigung von Gemüt und Geist, die durch den Anblick und den geregelten Genuß der von der Natur hervorgebrachten Annehmlichkeiten und der uns von Gott verliehenen anderen Güter entstanden ist“²⁰. Die Gottesliebe, die von der christlichen Askese zur Motivierung der Selbstverleugnung herangezogen wurde, führt nun den Weltmann zum Genuß der Freuden dieser Welt. Die diesen Einklang zwischen den mondänen Gesellschaftsidealen und der Botschaft des Evangeliums störenden Vorstellungen der Sittenstrenge und die Weigerung der Devoten, sich mit der mondänen Welt einzulassen, muß deshalb als Rückfall in die Barbarei angeprangert werden, die durch die Zivilisierung der guten Gesellschaft überwunden worden war (II, 278 ff.). Die Zivilisierung der Gesellschaft läßt sich auf dieser Basis wieder in eine Christianisierung der Welt überführen; die Diskussion des 17. Jahrhunderts scheint der Vergangenheit anzugehören. Warum haben sich die christlichen Moralisten zu Beginn des 18. Jahrhunderts vom Vorwurf des 10. der *Lettres Provinciales* nicht betroffen gefühlt, wo Pascal der jesuitischen Moral vorwirft, Liebe und Eigennutz verwechselt und

¹⁸ Vgl. H. U. VON BALTHASAR, *Christlicher Stand*, Einsiedeln 1977, 75 ff. und B. ALBRECHT, *Stand und Stände. Eine theologische Untersuchung*, Paderborn 1962.

¹⁹ En vérité, on ne sçauroit rendre grace à la Religion, qui ne nous a retranché que ce qui pouvoit nous nuire & nous perdre (II, 54).

²⁰ Mais si on appelle plaisir, ainsi que je l'entends, une satisfaction du cœur & de l'esprit coucée par la vûë & par la jouissance réglée, de ce que la nature produit d'agréable, & des autres biens que Dieu nous donne; je ne crois pas qu'on la puisse blâmer (I, 256).

das Evangelium auf die Bedürfnisse des Menschen zurückgestutzt zu haben? Offensichtlich sah Baudot de Jully nach der Verurteilung von Fénelons Konzept der uneigennützigen Liebe durch Rom (1699) keinen Gegensatz zwischen Eigennutz und Gottesliebe mehr. Er handelte wohl in dem Glauben, eine zeitgemäße Darstellung des Christentums müsse sich auf den Boden einer Moral des Eigennutzes stellen, um die aktuelle Bedeutung des Evangeliums zu erweisen.

Die Frage, ob ein Einklang zwischen den Idealen der mondänen Gesellschaft und den sittlichen Forderungen des Evangeliums herzustellen sei, war für die christlichen Philosophen zu Beginn des 18. Jahrhunderts deshalb so wesentlich, weil sie von der gesellschaftlichen Verfassung der Menschennatur auf die ewige Bestimmung des Menschen schließen wollten. Nachdem das Religiöse in die Randbereiche des Daseins abgedrängt worden war, und die Menschen sich in dieser Welt einzurichten begannen, sollte ihnen deutlich gemacht werden, daß sie am besten fahren, wenn sie sich nach den Vorstellungen der göttlichen Offenbarung in dieser Welt verhalten. Das Rezept für ein solches Vorgehen war von Malebranche geliefert worden, der das augustinische „inquietum est cor nostrum“ in die kartesianische Physik übersetzte und dadurch die naturhafte, naturwissenschaftlich gedeutete Unruhe des Menschen metaphysisch als Bezug zum unendlichen Guten verstehen konnte²¹. Die Rückführung der Vergnügungen in der Welt auf die Freude der Kinder Gottes sollte wohl die Abkapselung der Welt gegen das Göttliche verhindern.

Die christlichen Philosophen im Frankreich der Frühaufklärung glaubten die Entfremdung zwischen Kirche und Welt dadurch aufhalten zu können, daß sie das innerweltliche Glücksstreben des Menschen als Ausdruck einer religiösen Unruhe deuteten. Die *Dialoge* geben keinen Aufschluß darüber, ob der Autor sich hierbei als Schüler von Augustinus vorkam. Vom Kirchenvater unterscheidet er sich jedenfalls durch den für uns fragwürdigen, damals jedoch zukunftssträchtigen Versuch, die Regeln zur Erlangung und Bewahrung des Glücks in dieser Welt als unbewußte Darstellung eines Lebens nach dem Evangelium zu deuten. Er betrachtet die Freuden des zivilisierten Menschen als Ausdruck des Reichtums der Schöpfung, die Gottes Güte dem Menschen bereithält, und hebt damit den Gegensatz von Natur und Kultur auf: das Vergnügen ist etwas Natürliches, die zivilisatorische Verfeinerung lehrt dem Menschen lediglich, die seiner Geistnatur gemäßen Freuden zu genießen. Darum läßt Baudot de Jully Gott folgendes sprechen: „Trink und eß; ich habe in alle Gerichte etwas gelegt, was eurem Geschmack schmeichelt, und in meine Gesetze Regeln, um das Übermaß zu meiden“²². Die welt-

²¹ Vgl. J. DEPRUN, *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII^e siècle*, Paris 1979, 188 f.

²² Bûvez & mangez: j'ai mis dans tous les mets de quoi flatter votre goût, & dans mes Loix des regles pour fuir l'excès. Goûtez l'un, & évitez l'autre; mais souvenez-vous quand vous jouïrez de tant de choses délicieuses, que c'est de moi que vous le tenez (II, 73 f. vgl. II, 284).

lichen Freuden sollen in dieser Optik eine Art spürbarer Gottesbeweis sein. Das Unbefriedigende aller bloß weltlichen Freuden führt den Menschen nämlich dann zu Gott, wenn er einerseits mit dem Autor im Vergnügen die überreiche Güte Gottes erfahren und andererseits in der mit weltlichen Freuden verbundenen Empfindung des Ungenügens einen Hinweis auf die ewigen Freuden zu erkennen vermag. Die Analogie zwischen den beiden Arten von Glück bringt nämlich die Gottesliebe ins Spiel: „Wir können, wie mir scheint, in dieser Welt nur durch dasselbe glücklich sein, das uns in der andern glücklich machen wird, und das das Glück der Seligen ausmacht²³.“ Der Mensch benötigt zur Befriedigung seines Glücksverlangens die Gottesliebe, da ihn nichts in dieser Welt voll befriedigen kann außer dem ewigen Gut, das Gott ist (II, 293 f.).

Es hat sicher nichts mit Blindheit für die Fragwürdigkeit gesellschaftlichen Zusammenlebens zu tun, wenn Baudot de Jully Pascals scharfsinnige Analyse der „divertissements“ übergeht. Zwar teilt er nicht dessen ernüchterten Blick auf das Elend des Menschen, doch ist er auch nicht so weit vom Gedanken des 139. Fragments (der Brunschvicgschen Zählung) der *Pensées* entfernt, das die Vergnügungen als verzweifelter Suchen nach einem Ersatz für das eigentliche, ewige Glück deutet. Vielleicht war sogar seine Replik auf die philosophische Diskussion über die Glückseligkeit von Pascal inspiriert, denn vom Denkprinzip her sind Analogien nicht abzustreiten. Pascals „divertissements“ machen nur einen geringen Teil der „plaisirs“ aus und werden auf wenigen Seiten (I, 91–94) ebenfalls positiv bewertet. Wie erklärt sich diese positive Deutung der „divertissements“? Vermutlich mit dem Wandel des Bewußtseins, denn die Argumentation der Dialoge geht von der Voraussetzung aus, daß ihr Adressat die weltlichen Freuden als etwas außerhalb der Einflußsphäre des christlichen Denkens Liegendes betrachtet und dieses Außerhalb als Trumpf gegen den von der Kirche verkündeten Glauben ausspielt. Die Schwäche dieser Apologetik liegt also weniger im Übergehen der von Pascal angeklagten Zusammenhänge zwischen irdischer Freude und Gottvergessenheit als in der Überzeugung, die Gottvergessenheit des modernen Menschen mit Pascals Denkschema besiegen zu können, indem die christliche Religion zum Fundament einer Lehre über die Glückseligkeit des Menschen in dieser Welt erhoben wird. Während frühere Epochen in der Geschichte des Christentums neue Formen des Bewußtseins mit einer neuen Art christlichen Lebens und Denkens aufzufangen suchten, wird bei Baudot de Jully der Angriff auf die christliche Ethik mit einer Konzeption der vernünftigen Religion beantwortet, die uns als Vorspiel zum englischen Deismus erscheint²⁴. Wir haben es leicht, aus unserer Erfahrung als Spätere das Illusorische des Vorgehens von Baudot de Jully zu kritisieren, doch

²³ Nous ne pouvons, ce me semble, être heureux dans ce monde, que par la chose même qui nous rendra heureux dans l'autre, & par ce qui fait la félicité des Bienheureux (II, 224).

²⁴ Vgl. B. TOCANNE, *L'idée de nature en France dans la seconde moitié du XVII^e siècle. Contribution à l'histoire de la pensée classique*, Paris 1978, 189.

sollten wir uns eher bemühen, den fatalen Irrtum der christlichen Philosophen aus deren eigener Sicht verstehen zu lernen.

Die christlichen Philosophen handelten in gutem Glauben, weil sie die Gefahren des von ihnen benutzten philosophischen Instrumentariums noch nicht kennen konnten. Der Umschlag ihrer Apologetik des Christentums in ihr Gegenteil war damals nicht im selben Maße vorhersehbar wie heute. Dies zeigt das Beispiel von Descartes, der vor ihnen in Augustinus Elemente einer christlichen Philosophie zu entdecken und einen philosophischen Beweis der Existenz Gottes zu liefern gedachte²⁵, in Wirklichkeit aber den Deismus und Materialismus der Aufklärung heraufbeschwor. Daß sie die Antwort des Christentums auf die von den Philosophen gesuchte rein innerweltliche Begründung der menschlichen Glückseligkeit nicht aus dem Glauben, sondern aus den Voraussetzungen der profanen Philosophie zu gewinnen suchten, liegt an der Loslösung der theologischen Wissenschaft von der Praxis gelebten Glaubens. Die Philosophie wird erst am Ende des 19. Jahrhunderts in Maurice Blondels *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (1893)²⁶ zu einer umfassenden Durchdringung und Bewältigung der in der französischen Frühaufklärung von den christlichen Philosophen angegangenen Frage kommen. Blondels Verurteilung durch die damalige Theologie ist ein beredtes Zeugnis dafür, daß die theologische Wissenschaft auch an der Schwelle zu unserm Jahrhundert dem in den *Dialogen* aufgegriffenen Problem ebenso unvorbereitet gegenüberstand wie zu Beginn der Aufklärung. Die orthodoxe Theologie hat das Abgleiten der christlichen Moralistik in den bloß humanitären Eudämonismus der Aufklärung mitverschuldet. Sie hat die Auflösung des spezifisch Christlichen in die sich vom Glauben der Kirche distanzierende bürgerliche Lebensanschauung mit zu verantworten.

Es muß noch im einzelnen untersucht werden, wie die theologische Legitimierung weltlicher Freuden durch die christlichen Philosophen die Religionskritik der Aufklärung gefördert und die Voraussetzungen dafür geschaffen hat, daß die französischen Romantiker das Christentum als utopisches Element zu einer der Quellen literarischer Inspiration machen und dieses literarische Register gegen die Kirche wenden konnten. Sicher ist jedoch, daß die Gesellschaftskritik der sittenstrengen Frommen und die ethische Legitimierung der Lebensform der guten Gesellschaft durch die christlichen Philosophen gemeinsam dazu beigetragen haben, Gesittung und Moral zu dissoziieren und die Beurteilung des menschlichen Verhaltens in der Welt nach einer eigenen Kausalität zu legitimieren, die unabhängig von religiösen oder sittlichen Instanzen ist. Baudot de Jullys Aufteilung der Moral in eine solche für „vollkommene“ und eine für „normale“ Christen zeigt, daß die theologische Verteidigung der damaligen Zivilisation ebenso

²⁵ Vgl. H. GOUHIER, *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e siècle*, Paris 1978, 176 ff.

²⁶ Neuauflage Paris 1950.

wie deren Verurteilung die Möglichkeit verloren hat, das Handeln in der Welt als Ausfüllung einer dem Menschen von Gott zugewiesenen Rolle zu verstehen. Befürworter wie Gegner der damaligen Zivilisation begaben sich auf einen verlorenen Posten, als sie unfreiwillig den Autonomiestatus alles Handelns in der Welt zur Grundlage ihres Nachdenkens über eine nachträgliche sittliche Beurteilung der Lebensform der guten Gesellschaft erhoben.

Es hieße das Rad der Geschichte zurückdrehen, wollte man die Möglichkeit einer Deutung des menschlichen Verhaltens außerhalb des religiösen Koordinatensystems als illegitim verurteilen. Vielleicht ist das Verstehen der Vorgeschichte unseres heutigen Standpunktes gleichwohl nicht ganz unwichtig, wenn wir uns bemühen, besser zu begreifen, wo wir eigentlich stehen.

TSCHILINGIROV, Assen: Die Kunst des christlichen Mittelalters in Bulgarien. — München: C. H. Beck. 1979. 404 S., davon 216 Seiten Tafeln mit 60 mehrfarbigen und 330 einfarbigen Abbildungen. Etwa 100 Abbildungen im Text. Leinen 158,— DM.

Hier werden Werke aus Architektur, Malerei, Plastik und Kunsthandwerk aus der Zeit vom 4. bis 18. Jahrhundert vor Augen geführt. Dabei wird die Fülle des dargebotenen Materials in zwei große Abschnitte gegliedert: Der erste Abschnitt umfaßt die Kapitel: Ursprünge, Erstes Bulgarenreich (681—1018), Byzantinische Herrschaft (1018—1186), Zweites Bulgarenreich (1186—1396), Osmanische Herrschaft (Ende des 14. bis Ende des 18. Jahrhunderts). Nach dem Tafelteil folgt der große Abschnitt der Erläuterungen zu den Denkmälern. Abschließend finden sich Erklärung der Fachbegriffe, Literaturverzeichnis, Abkürzungen, Register der behandelten Kunstdenkmäler. — Besonders bemerkenswert erscheint im 1. Kapitel der Versuch, „die Ursprünge der christlichen Kunst und deren Verhältnis zur Antike im Gebiet des zentralen Balkans — der Kunstlandschaft, in der später das Erste und Zweite Bulgarenreich entstanden — zu untersuchen. Die Bindungen der mittelalterlichen Kunst Bulgariens an die des christlichen Ostens — Syrien und Palästina, das Ursprungsland der christlichen Kunst und Symbolik — auf der einen und an das antike Erbe auf der anderen Seite bilden die wichtigsten Besonderheiten, die neben dem mittelasiatischen Ursprung der protobulgarischen Kunsttradition ihren Charakter bis zum Anbruch der Neuzeit prägen. Diese Bindungen waren oft stärker als die Einflüsse der benachbarten byzantinischen Kunst, so daß die mit der Verbreitung der orthodoxen christlichen Lehre verbundene Expansion der Kunst Konstantinopels häufig auf den Widerstand der stark ausgeprägten frühchristlichen und antiken Lokaltradition stieß. Die ständige Auseinandersetzung der bulgarischen Künstler mit den Problemen der Rezeption des kulturellen Erbes und der Übernahme einer hierher verpflanzten Formensprache brachte die eigenartige und unverkennbare Gestalt der bulgarischen mittelalterlichen Kunst hervor, die sich durch Mannigfaltigkeit an Formen und Typen von der Kunst anderer christlich-orthodoxer Länder unterscheidet“ (7).

E. Sauser, Trier

SPEICH, Klaus — SCHLÄPFER, Hans R.: Kirchen und Klöster in der Schweiz. — München: C. H. Beck. 1978. 344 S. mit über 450 Abb. in Farbe und zahlreichen Grundrissen und Übersichtskarten. Leinen 88,— DM.

Vorliegendes Werk könnte auch als Kirchengeschichte der Schweiz angesprochen werden, wobei der Ausgangspunkt und der besondere Blickwinkel, unter denen diese Geschichte gesehen wird, eben die Kirchenarchitektur ist. Die damit verbundene Baustilgeschichte wird auf dem Hintergrund von Religionsgeschichte, Gesellschaft und Politik entfaltet, wofür am Beginn jedes Kapitels eine diesbezügliche Einleitung steht. Schließlich ist das Werk zugleich auch sehr betont „ein Bildband, in dem die Fotografie bewußt nicht lediglich die Funktion der Illustration versieht, sondern durch ihre visuelle Aussage überhaupt erst eine unmittelbare Begegnung mit den Denkmälern der kirchlichen Vergangenheit ermöglicht“ (7). — Der Inhalt umfaßt die Abschnitte: Zeugen frühen Christentums (Bauten der ausgehenden Antike und der Völkerwanderungszeit), Der Gottesstaat der Mönche (Klöster im Früh- und Hochmittelalter), Stiftungen weltlicher und geistlicher Feudalherren (Stiftskirchen, Pfarrkirchen und Kapellen des Früh- und Hochmittelalters), Wahrzeichen für Kirchenmacht und Städtestolz (Kathedralen und Münster des Mittelalters), Biblische Armut und Gottesstreitertum (Ordensbauten im Spätmittelalter), Die Eidgenossen werden Kirchenherren (Stiftskirchen, Pfarrkirchen und Kapellen des Spätmittelalters), Wende zur Neuzeit: Die Reformation in der Schweiz (Sakralbauten der Renaissance), Die Geistesbewegung der katholischen Gegenreformation (Ordensbauten, Kirchen und Kapellen des Früh- und Hochbarock), Predigtsaal und

Tempel (Neue Raumformen im protestantischen Kirchenbau), Ancien Regime-Herrschaft weltlicher und geistlicher Aristokraten (Klosterbauten und katholische Pfarrkirchen des Spätbarock und Rokoko), Von der Aufklärung zur Revolution: Umwertung im Zeichen der Vernunft (Kirchenarchitektur im Klassizismus), Dialog mit der Geschichte — Kirche im jungen Bundesstaat (Kirchenarchitektur des Historismus). — Im Anhang finden sich die Grundrisse der verschiedenen Kirchentypen, Fachwörtererklärungen, Literaturhinweise, Bildnachweis sowie ein Namens- und Ortsregister.

E. Sauser, Trier

LAUBSCHER, Friedrich: Jerusalem — Widerspruch und Verheißung. Geschichte einer Stadt. Konstanz: Friedrich Bahn Verlag. 1979. 336 S. Kart. 18,80 DM.

Angeregt durch einen Tagebucheintrag des Dichters Jochen Klepper „... Und gewaltiger denn je steht mir vor Augen, was das ist: Theologie der Städte...“ hat F. Laubscher einen „theologischen Roman“ der Stadt Jerusalem entworfen. Darin zeichnet er das wechselvolle Schicksal der Stadt bis in die Gegenwart hinein packend nach, beginnend bei ihrer ersten Erwähnung in den ägyptischen Ächtungstexten der 12. Dynastie (19./18. Jh. v. Chr.). Theologisch will das Werk insofern sein, als die dargestellten Geschehnisse als „ein Spiegel aller Geschichte“ verstanden und interpretiert werden. Sie „weisen über sich selbst hinaus, lassen ewige Gültigkeit ahnen“ (Vorwort), reichen als Appell bis in unsere Tage hinein.

Von diesem Vorverständnis her erschließt sich das Anliegen des Werkes. Nach-erzählte biblische Geschichte, knappe Forschungsberichte und beschreibende Darstellung nach Art eines Reiseführers verdichten sich zu einem fesselnd erzählenden, verständlichen Sachbuch. Immer wieder werden die Geschehnisse in ihrem exemplarischen Charakter transparent gemacht; tiefgründige Reflexionen und Assoziationen durchbrechen — bisweilen etwas unvermittelt — den Rahmen historischer Darstellung. Der Verfasser zögert nicht, seine Absicht auch durch ausgedehnte Passagen anderer Autoren zu verdeutlichen. Gelegentlich läßt er sich in lebhafter Erzählung zu fragwürdigen Wendungen hinreißen; etwa, wenn es von dem sich am Sinai offenbarenden Gott heißt: „Seine Gegenwart und Nähe war mit Starkstrom geladen“ (S. 31).

Bei der Fülle des geschickt verarbeiteten Materials fallen einige sachliche Ungenauigkeiten kaum ins Gewicht. So wird man beispielsweise die von Miß K. Kenyon ab 1961 durchgeführten Untersuchungen nicht als „die erste Grabung auf dem äußersten Südosthügel Jerusalems“ bezeichnen dürfen (S. 28), denn schon am Ende des 19. Jh. begann man mit systematischen Ausgrabungen auf dem südlichen Teil des Ophel (Bliss, Dickie, Parker, Vincent, Weill, Macalister, Duncan, Crowfoot). — Oder wenn Laubscher aus den Handelsbeziehungen des Salomonischen Reiches schließt, „wie günstig Jerusalem für den internationalen Verkehr und Handel gelegen war“, da sich in ihr „die Straßen von Ost nach West und von Nord nach Süd“ kreuzten (S. 69), so ist demgegenüber an die verkehrsgeographisch ungünstige Lage des alten Jerusalem zu erinnern: „Die Hauptstraße auf der Wasserscheide des Gebirges führte weiter westlich vorbei, und keiner der kleineren bekannten Verkehrswege berührte den Südosthügel unmittelbar“ (H. Donner: BRL 2/1977, 158). — Zur Formulierung, daß die Jünger Jesu in Bewunderung ausbrachen beim Anblick des Tempels, „der vor ihnen lag im Sonnenglanz mit seiner goldenen Kuppel“ (S. 154) hat wohl die vergoldete Kuppel des heutigen Felsendomes verleitet. — Ob die Ausgrabungen von Massada wirklich „die in einer Höhle verstreuten Skelette und Knochen der Menschen zu Tage gefördert (haben), die sich dort, nachdem sie schließlich von den Römern eingeschlossen waren, gegenseitig oder selbst umbrachten“ (S. 166), ist höchst fraglich. Jedenfalls bestätigen die von Y. Yadin aufgefundenen 28 Skelette keineswegs den von Josephus überlieferten Bericht vom Massenselbstmord der 960 letzten Verteidiger (vgl. dazu T. Weiss-Rosmarin in: Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies I, Jerusalem 1977, 417—427).

Eine Zeittafel, ein Kartenanhang sowie ein synoptischer Jerusalemer Festkalender runden das auch als Reiselektüre zu empfehlende Werk ab.

R. Bohlen, Trier

BOGDANOVIC, Dimitrije — DJURIC, Vojislav J. — MEDAKOVIC, Dejan: Auf dem Heiligen Berg Hilandar. Belgrad: Jugoslovenska Revija 1978. Alleinvertrieb in der Bundesrepublik Deutschland, Österreich und der Schweiz durch Verlag Karl Robert Langewiesche Nachfolge Hans Köster: Königstein im Taunus. 222 S. Zahlreiche Abb. und Karten. 89,90 DM.

Das sehr aufwendig und eindrucksvoll gestaltete Werk stellt ein gelungenes Beispiel einer wohlhabenden Monographie über eines von den vielen Athosklöstern dar. — Nach einem einleitenden Artikel über die Geschichte des Berges Athos wird dieses Kloster von Hilandar mit folgenden Kapiteln beschrieben: Hilandar im Mittelalter (Geschichte, Schreibfähigkeit und Schrifttum, Kunst), Hilandar unter den Türken — 16. und 17. Jahrhundert (Geschichte, Schreibfähigkeit und Schrifttum, Kunst), Hilandar unter den Türken — 18. und 19. Jahrhundert (Geschichte, Das Geistige Leben), Forschungsarbeiten in bezug auf Hilandar. — Das Werk erhält seinen Abschluß mit einer Bibliographie und einem Register. Die Fülle, vor allem des Anschauungsmaterials, läßt dieses Buch auch zu einem hervorragenden Bildband über die Ikonenkunst am Berge Athos werden. E. Sauser, Trier

LURZ, Margrit: Die Verspottung Christi des Mathis Gothard Nithart gen. Grünewald. (Reihe: Dissertationen zur Kunstgeschichte 9.) Köln—Wien: Böhlau Verlag. 1979. 118 S., 10 Abb. 28,— DM.

Ausgehend von der Tatsache, daß Grünewald „als einziger Maler das Thema verselbstständigt und als Tafelbild geschaffen“ (6) hat, während „als weitere Einzeldarstellungen größeren Formats... nur die Kopien zur Originaltafel erhalten“ (6) sind, hat Lurz erfolgreich versucht, das Thema der Verspottung Christi vor allem an der Tafel Grünewalds in der Alten Pinakothek in München zu untersuchen. Zu dieser speziellen Bearbeitung hat sie jedoch eine ikonographische Rahmenstudie geschaffen, die die Ikonographie und Ikonologie dieses Bildes überhaupt genau behandelt. — Daher ist diese Arbeit von Bedeutung für die Ikonographie und für die Aufhellung der entsprechenden Quellen der Frömmigkeitsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit. — So werden etwa auf dem Hintergrund der Passionsspieltexte wie der Aussagen der Birgit von Schweden in ihren Visionen einzelne Bildelemente dieser Darstellung genauer untersucht. — An der Spitze dieser Elemente steht sicher die Gestalt des „Mildtätigen“ (57), der das Motiv der „Compassio“ in die Verspottung hineinbringen soll. Dieses Motiv läßt sich wiederum zur Zeit Grünewalds als durchaus „lebendig“ (63) nachweisen. Lurz meint nach längeren Auslassungen zu diesem Mitleidsmotiv: „Die Möglichkeit neben grausamer Folter die Stimme des Mitleidens zu Worte kommen zu lassen, ist freilich nicht neu. Nur im Zusammenhang mit der ersten Verspottung wurde sie erstmals von Grünewald in der obigen Weise dargestellt. In späteren Verspottungsdarstellungen wurde dieses Motiv, außer in den direkten Kopien, nur noch auf dem sogenannten Makkabäerschrein wiederholt“ (76 f.). — Bedeutungsvoll ist weiter die Person des Musikanten. Sie kommt in dieses Bild im Hinblick auf eine Stelle in Hiobs Klage, Kapitel 21: „Sie — die Gottlosen — jauchzen mit Pauken und Harfen und sind fröhlich mit Flöten.“ Hiob gilt nämlich in mittelalterlich-typologischer Auslegung in seinem unverdienten Leiden als Vorbild Christi (72). — Für die ikonographische Forschung von Bedeutung erscheint die von Lurz eingeführte Unterscheidung zwischen „erster“ und „zweiter“ Verspottung (11 f.). Die Verspottung Christi von Grünewald gehört zum „ersten“ Typ, von dem die Verfasserin sagt, daß er „selten dargestellt worden ist“ (12). — Zur Geschichte dieses Bildes, die offenbar auf einer Darstellung des goldenen Evangeliers Heinrich III. beginnt (94), kann Lurz einzelne interessante Details beibringen, so z. B., daß sich im ausgehenden 14. Jahrhundert im französischen Kunstkreis mehrere Verspottungsbilder finden (94), daß im 15. und „auch noch zu Anfang des 16. Jahrhunderts“ im deutschen Raum sich diese Darstellung findet, während im 17. Jahrhundert „nur noch Verspottungsgruppen der Kleinplastik“ (95) festzustellen sind. Aufschlußreich die Schlußbemerkung: „In den folgenden Jahrhunderten sind außer den kopierten Werken der Grünewaldtafel keine Verspottungsdarstellungen mehr entstanden. Verspottungsdarstellungen in der modernen Kunst lassen sich thematisch nicht mehr eindeutig erkennen“ (96). E. Sauser, Trier

SCHOLLMAYER, Chrysologus (Hrsg.): Hymnen der Ostkirche — Dreifaltigkeits-, Marien- und Totenhymnen. Münster: Verlag Regensburg. 2. Auflage. 1960. Unveränderter Nachdruck. 1979. 271 S., vierfarbiger Schutzumschlag, Ln. 32,— DM.

Kilian Kirchhoffs Lebenswerk, die Übersetzung und Kommentierung der Hymnen der Ostkirche, liegt nun in einer neuerlichen Auflage vor. Dies ist wohl auch ein Beweis für die bis heute geltende Unersetzlichkeit dieses Werkes, das Fachleute wie Laien in den Reichtum östlich-hymnischen Betens einführt. Beachtenswert ist auch ein Auszug aus der einstigen Einführung von K. Kirchhoff, in dem eine theologische Deutung dieser Hymnen versucht wird. Diese Deutung ist zugleich auch eine kurze, aber sehr intensive Einführung in das Denken des Ostens zum Thema: Trinität, Maria, Tote. Aufschlußreich ist unter anderem dabei, daß die Ostchristen an jedem Samstag der Toten gedenken und damit auch Maria mit den Toten in Verbindung bringen, wie es z. B. in der Bitte des Theophanes zum Ausdruck kommt: „Du hast Gott, Gottes uranfängliches Wort empfangen. So flehe denn in deiner mütterlichen Zuversicht mit ausgebreiteten Armen, deine Knechte dort wohnen zu lassen, wo der unauflösliche Reigen der Jauchzenden ist...“ (263).

E. Sauser, Trier

WAGNER, Harald: Die eine Kirche und die vielen Kirchen. Ekklesiologie und Symbolik beim jungen Möhler. Beiträge zur ökumenischen Theologie, hrsg. von H. Fries, Band 16. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh. 1977. 333 S. Br. 68,— DM.

Diese Münchener Habilitationsschrift zeigt, daß auch nach den Arbeiten von Josef Rupert Geiselmann, Paul-Werner Scheele, Eduard Stakemeier, Hans Geisser (prot.), Rob J. F. Cornelissen und anderen das Interesse an Johann Adam Möhler (1796—1838) anhält. W. beschäftigt sich mit dem jungen Möhler (bis 1828). Er stützt sich vornehmlich auf die Schrift: Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geist der Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte (1825), auf das Werk über Athanasius (1827), auf eine Abhandlung über Anselm von Canterbury (1827/28) und auf Besprechungen (1823—1828). Er gliedert sein Buch in vier Teile. Im ersten Teil untersucht er, was M. unter Kirche (= Leben aus dem einen Geist) und Einheit der Kirche versteht. Dabei macht er deutlich, daß für die Ekklesiologie des jungen Möhler die Romantik (Novalis, Fr. Schlegel), Schelling und Schleiermacher ein weit größeres Gewicht haben, als bisher angenommen wurde (vgl. 148 und 327/28). Im zweiten Teil erkundet W. die Gedanken M.'s über die Vielheit in der Kirche, über die Häresie und über die Protestanten. Im dritten Teil stellt er den jungen M. als Symboliker vor, und zwar im romantisch-ästhetischen und im konfessionellen Sinne. „Der junge Tübinger ist Symboliker, wenn man vom Symbolbegriff der Jahrhundertwende ausgeht. Er wird zu dieser Zeit Symboliker, reift heran zum Symboliker, insofern man darunter die vergleichende Beschäftigung mit den konfessionellen Lehrgegensätzen versteht“ (252; vgl. auch 328). Im vierten Teil behandelt er die Bedeutung der Überlegungen M.'s für die Probleme gegenwärtiger Ekklesiologie und Ökumenik und bespricht die Themen: Die vorgegebene Einheit der Kirche; Einheit in Vielfalt und Tendenzen zur Spaltung; Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit; Einheit der Kirche und Konfessionen; Zielvorstellungen christlicher Einheit. Eine Zusammenfassung der Ergebnisse und ein Personenregister beschließen die Untersuchung.

W. hat manches Bekannte oder wenigstens Vermutete breit bestätigt und manches neu erarbeitet. Wichtig ist u. a., daß M. zwischen idealer (und eschatologischer) Gestalt der Kirche und ihrer realen, konkreten, geschichtlichen Gegebenheit unterscheidet. W. führte erneut den Reichtum und die Fruchtbarkeit der Theologie M.'s vor Augen. Er lieferte einen beachtlichen Beitrag zur katholischen Möhlerforschung und zugleich zur Erhellung und Klärung aktueller Fragestellungen in dem Problemkreis: Die eine Kirche und die vielen Kirchen.

H. Schützzeichel, Trier

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- ANZENBACHER, Arno: Einführung in die Philosophie. Freiburg: Herder Verlag 1981. 344 Seiten. Pp. 29,— DM.
- BALZ, Horst / SCHNEIDER, Gerhard (Hrsg.): Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament Band 2, Lfg. 5—6 (Spalte 513—768). Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1981. Kart. 44,— DM.
- BERNER, Ulrich: Origenes. Erträge der Forschung Band 147. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1981. 128 Seiten. Kart. 26,50 DM.
- BOCKMÜHL, Klaus: Leiblichkeit und Gesellschaft. Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk von Ludwig Feuerbach und Karl Marx. Gießen und Basel: Brunnen Verlag 1980. 296 Seiten. Pb. 32,— DM.
- BOEKHOLT, Peter: Das Geheimnis der Eucharistie in der kirchlichen Rechtsordnung. Grundriß der partikularen Gesetzgebung für die Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Biblioteca di scienze religiose 36. Rom: Libreria Ateneo Salesiano. 1981. 192 Seiten. 15.500 L.
- CHRISTLICHER GLAUBE in moderner Gesellschaft Teilband 1. SCHERER, Robert: Wirklichkeit — Erfahrung — Sprache, LEVINAS, Emmanuel: Dialog, BOUILLARD, Henri: Transzendenz und Gott des Glaubens. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Freiburg: Herder Verlag 1981. 136 Seiten. 22,80 DM.
- CHRISTLICHER GLAUBE in moderner Gesellschaft Teilband 11. FETSCHER, Iring: Ordnung und Freiheit, SCHWAN, Gesine: Partizipation, HEGNER, Friedhart: Planung — Verwaltung — Selbstbestimmung. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Freiburg: Herder Verlag 1981. 136 Seiten. 22,80 DM.
- CHRISTLICHER GLAUBE in moderner Gesellschaft Teilband 12. OTTE, Gerhard: Recht und Moral, BÖCKLE, Franz: Werte und Normbegründung, CONDRAU, Gion / BÄCKLE, Franz: Schuld und Sünde, MIETH, Dietmar: Gewissen. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Freiburg: Herder Verlag 1981. 192 Seiten. 32,50 DM.
- DALY, Robert J.: Christian Sacrifice. The Judaeo — Christian Background before origen. The Catholic University of America Studies in Christian Antiquity No. 18. Washington: The Catholic University of America Press 1978. 587 Seiten. Ca. 50,— DM.
- DER GLAUBE LEBT. 50 Jahre Bistum Berlin 1930—1980. Hrsg. vom Bischöflichen Ordinariat Berlin. Leipzig: St.-Benno-Verlag 1980. 166 Seiten. Geb. DDR 11,45 DM.
- EICHINGER, Franz (Hrsg.): Konkreter Glaube. Glaubensbewährung im heutigen Welt-horizont. Freiburg: Herder Verlag 1980. 132 Seiten. Pp. 17,80 DM.
- FREITAS FERREIRA, José de: Conceição Virginal de Jesus. Análise crítica da pesquisa liberal protestante, desde a „Declaração de Eisenach“ até hoje, sobre o testemunho de Mt 1, 18—25 e Lc 1, 26—38. Analecta Gregoriana Band 217. Roma: Università Gregoriana Editrice 1980. 536 Seiten. Kart.
- HELFT DEN MENSCHEN GLAUBEN Band 3: Glaubenszeugnis in der Familie. Hrsg. von der Katholischen Glaubensinformation Frankfurt. Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht 1981. 96 Seiten. Br. 16,80 DM.
- HILDEBRAND, Dietrich von: Über die Dankbarkeit. Nachgelassene Schrift. St. Ottilien: EOS Verlag 1980. 50 Seiten. Kart.
- HILDEBRAND, Dietrich von: Über den Tod. Nachgelassene Schrift. St. Ottilien: EOS Verlag 1980. 123 Seiten. Kart.

- KAHLEFELD, Heinrich: Die Gestalt Jesu in den synoptischen Evangelien. Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht 1981. 264 Seiten. Efa 34,— DM.
- KELLER, Albert SJ (Hrsg.): Was sollen wir tun? Die Gebote Gottes — Ein Sonntags-Forum. Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht 1981. 288 Seiten. Pp. 29,80 DM.
- KRINETZKI, Günter: Bibelhebräisch. Eine Einführung in seine grammatischen Charakteristika und seine theologisch relevanten Begriffe. Reihe: Katholische Theologie Band 2. Schriften der Universität Passau. Passau: Passavia Universitätsverlag 1981. 209 Seiten.
- LASST EUCH NICHT ENTMUTIGEN. Die Reden des Papstes. Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seinem Pastoralbesuch in Deutschland (15.—19. November 1980) sowie Begrüßungsworte und Reden, die an den Heiligen Vater gerichtet wurden. Mit einer theologischen Einführung von Prof. Dr. Alfred Läßle und einer Analyse von Dr. Hajo Goertz. Aschaffenburg: Pattloch Verlag 1980. 336 Seiten. Ganzleinen. 28,— DM.
- LUISLIMPE, Pia: Spiritus vivificans. Grundzüge einer Theologie des Heiligen Geistes nach Basilios von Caesarea. Münsterische Beiträge zur Theologie Heft 48. Münster: Aschendorff Verlag 1981. 204 Seiten. Kart. 58,— DM.
- MARY HUNT — ROSINO GIBELLINI (edd.): La sfida del femminismo alla teologia. Giornale di Teologia diretto da Rosino Gibellini Band 128 Brescia: Editrice Queriniana 1980. 208 Seiten. Kart.
- MÜLLER, Paul-Gerhard und STENGER, Werner (Hrsg.): Kontinuität und Einheit. Festschrift für Franz Mußner zum 65. Geburtstag. Freiburg: Herder Verlag 1981. 536 Seiten. Geb. 88,— DM.
- ORTKEMPER, Franz-Josef: Leben aus dem Glauben. Christliche Grundhaltungen nach Römer 12—13. Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 14. Begründet von Augustinus Bludau, fortgeführt von Max Meinertz, herausgegeben von Joachim Gnllka. Münster: Verlag Aschendorff 1980. 264 Seiten. Ln. 90,— DM.
- PADOVESE, Luigi: La Cristologia di Aurelio Clemente Prudenizio. Analecta Gregoriana Band 219. Roma: Università Gregoriana Editrice 1980. 238 Seiten. Kart.
- SCHARFENBERG, Joachim (Hrsg.): Glaube und Gruppe. Probleme der Gruppendynamik in einem religiösen Kontext. Sehen — Verstehen — Helfen. Pastoralanthropologische Reihe Band 5. Freiburg: Herder Verlag 1980. 148 Seiten. Kart.
- SCHMAUS, Michael: Der Glaube der Kirche. Band 4: Gott der Retter durch Jesus Christus. Teilband 1: Hinführung zum Christusverständnis und das Heilstun Jesu Christi. St. Ottilien: EOS Verlag 1980. 360 Seiten.
- SCHMAUS, Michael: Der Glaube der Kirche. Band 4: Gott der Retter durch Jesus Christus. Teilband 2: Das Sein Jesu Christi. St. Ottilien: EOS Verlag 1980. 268 Seiten.
- SCHWAIGER, Thomas: Das vergebende Gespräch. Grundlagen und Praxis des Beichtgesprächs. München: Don Bosco Verlag 1981. 80 Seiten. Kart. 9,80 DM.
- SEEBASS, Horst: David, Saul und das Wesen des biblischen Glaubens. Neukirchen: Neukirchener Verlag 1980. 143 Seiten. Kart.
- SEVERUS, Emmanuel von OSB: Gemeinde für die Kirche. Gesammelte Aufsätze zur Gestaltung und zum Werk Benedikts von Nursia. Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens. Band 4. Münster: Verlag Aschendorff 1981. 200 Seiten. Kart. 58,— DM.
- STADELMANN, Helge: Das Okkulte. Sein Wesen und seine Erscheinungsformen nach der Heiligen Schrift. Theologie und Dienst Heft 25. Gießen und Basel: Brunnen Verlag 1981. 64 Seiten. Kart. 7,80 DM.
- ZULEHNER, Paul Michael: Kirche — Anwalt des Menschen. Wer keinen Mut zum Träumen hat, hat keine Kraft zum Kämpfen. Freiburg: Herder Verlag 1980. 176 Seiten. Kart.

Beiträge zur Ökumenischen Theologie

Herausgegeben von Heinrich Fries

„Die Bände dieser Reihe zeigen die Umorientierung der konfessionskundlichen ökumenischen Forschung. Die Zeit der alten Apologetik und Kontroverstheologie soll durch diese Arbeiten überwunden werden. Man strebt das Gespräch an, das profunde Kenntnisse über Position und Auffassung des Partners voraussetzt. So steht ökumenische Forschung unmittelbar im Dienste des zwischenkirchlichen Gesprächs.“
(Ökumenische Rundschau)



neu

Band 20

Papsttum und Ökumene

Ansätze eines Neuverständnisses für einen Papstprimat in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts.

Von Michael Hardt

1981. ca. 208 Seiten, kart.
ca. DM 26,-.

ISBN 3-506-70770-1

Jahrhundertlang galt das Papstamt als der Inbegriff des „Unevangelischen“. Die Erneuerung der römisch-katholischen Kirche durch das II. Vatikanische Konzil und der ökumenische Dialog über die Papstfrage berechtigen zu der Hoffnung, daß die protestantischen Kirchen künftig einen Pastoralprimat des Papstes anerkennen könnten, zumal in ihm das Wissen um den Wert eines universalen Einheitsdienstes wächst. Zahlreiche protestantische Theologen sehen im Papstamt keinen ausreichenden Grund mehr für die Beibehaltung der Kirchentrennung, sofern das Papstamt sich in der Zukunft „unter dem Evangelium“ erneuert. Ja, innerhalb einer Gemeinschaft wiederversöhnter Kirchen könnte der Papst als erster Diener des Evangeliums einen Petrusdienst auch für die protestantischen Kirchen ausüben.

Band 18

Frömmigkeit und Wissenschaft

Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm.
Von Karl-Ernst Apfelbacher
1978. 285 Seiten, kart.
DM 44,-.

ISBN 3-506-70768-X

Band 19

Döllinger als Theologe der Ökumene

Von Peter Neuner
1979. 265 Seiten, kart.
DM 42,-.

ISBN 3-506-70769-8

Schöningh

Ferdinand Schöningh, Postfach 2540, 4790 Paderborn

Benziger

Theologie · Religion 1981

**Ein neuartiges Arbeitsmittel für
Exegese und Bibelarbeit**

Synoptisches Arbeitsbuch zu den Evangelien

Band 5: Synopse nach Johannes

Bearbeitet und konkordant übersetzt von Rudolf Pesch.
88 S., br. ca. 18,80 DM (April)

Synoptisches Arbeitsbuch zu den Evangelien Band 1 bis 4

Die vollständigen Synopsen nach Markus, nach Mattäus, nach Lukas, mit den Parallelen aus dem Johannes-Evangelium und den nicht-kanonischen Vergleichstexten sowie einer Auswahl-konkordanz. – Bearbeitet und konkordant übersetzt von Rudolf Pesch in Zusammenarbeit mit Ulrich Wilckens und Reinhard Kratz. Total 330 S., 4 Einzelbände im Schubert, Gesamtpreis 58, – DM. »Rudolf Pesch ist mit diesem synoptischen Arbeitsbuch ein gutes, in seiner Anlage und Ausstattung originell aufgebautes Arbeitsmittel gelungen.« (Die Zeit im Buch)

Die 4 Bände können auch
einzeln bezogen werden:

Band 1: Markus-Synopse

88 S., br. 16,80 DM

Band 2: Mattäus-Synopse

112 S., br. 18,80 DM

Band 3: Lukas-Synopse

102 S., br. 18,80 DM

Band 4: Auswahlkonkordanz

28 S., br. 11,80 DM

(Benziger/Gütersloher
Verlagshaus Gerd Mohn)

**Synoptisches
Arbeitsbuch
zu den
Evangelien**

5/Johannes

**Ein spannendes Sachbuch über die Anfänge
der Kirche**

Hermann-Josef Venetz So fing es mit der Kirche an

Ein Blick in das Neue Testament. – 284 S., br. 22,80 DM

Dieses spannend geschriebene Buch handelt von den Anfängen der Kirche, wie sie im Neuen Testament geschildert werden. Im Zentrum steht die Frage nach Kirche und Amt. Dabei bekommt der Leser ein lebendiges Bild über die Entstehung des Neuen Testaments und über die historischen und gesellschaftlichen Verhältnisse, aus denen diese Schriften entstanden sind. – Zur Information und Weiterbildung, besonders für Nicht-Theologen, ein Arbeitsbuch für kirchliche Gruppen zu Fragen der Bibel, der kirchlichen Strukturen und Ämter.

Hermann-Josef Venetz

**So fing es
mit der Kirche an**



Ein Blick
in das Neue Testament

Benziger · SKB

Neue Teilbände

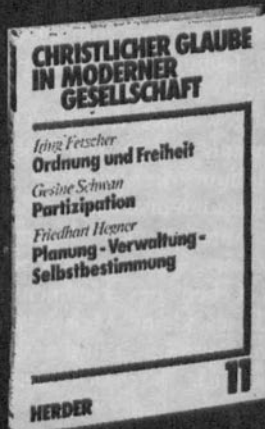


Neun
Teilbände
bereits
erschienen

einer einzigartigen
enzyklopädischen Bibliothek



136 Seiten, gebunden
Subskriptionspreis 22,80 DM



136 Seiten, gebunden
Subskriptionspreis 22,80 DM



192 Seiten, gebunden
Subskriptionspreis 32,50 DM

„Dieses Werk ist das herausragende Ereignis in der theologischen Buchproduktion der letzten Jahre.“ (Saarl. Rundfunk)

„Die Empfehlung einer solchen Enzyklopädie zielt auf jene ab, die in Schule, Gemeinde, Erwachsenenbildung und gesellschaftlichem Engagement besonders von der modernen Gesellschaft in ihrem christlichen Glauben (heraus-)

gefordert sind. Für diese bietet die Reihe eine solide und vortreffliche Grundlage.“ (Publikforum)

„Hier wird nicht Wissen in atomisierter Form zusammengetragen, sondern nach Zusammenhängen gefragt. Ein spannendes Programm, das sehr schnell konkret wird, wenn man auf einzelne Fragen stößt.“

(Schweizer Buchspiegel)

„Für den Mut des Verlages und der Autoren, Orientierungshilfe in der Verbindung modernen Weltverständnisses und heutiger Glaubenserfahrung zu geben, sollte man dankbar sein.“ (Südwestfunk)

herder

Alfons Erb

Kreuzzug der Liebe

Leben und Werke
des heiligen Vinzenz von Paul

60 Seiten, 4 schwarz-weiße Abbildungen, 14,5 × 20,5 cm, kt., 9,80 DM.

Dieser Band erschien zum 24. 4. 1981, dem 400. Geburtstag des Apostels der christlichen Nächstenliebe Vinzenz von Paul gewidmet. Aus einer profunden Kenntnis des ganzen Stoffes und dem Studium der wichtigsten französischen und deutschen Publikationen fügt der Autor so viele glänzende Details in seinen Text ein, daß auch der, der das Leben des Heiligen bereits kennt, dieses kleine Meisterwerk mit höchstem Genuß liest und ganz davon gepackt wird. Wer sich durch eine hervorragende Feder über Vinzenz von Paul unterrichten lassen will, dem sei dieser Band wärmstens empfohlen.

Aus dem Inhalt

Ein Heiliger fällt nicht vom Himmel / Entscheidung für die Nachfolge Christi / „Den Armen das Evangelium verkünden“ / In den Armen ist Gott gegenwärtig / „Krieg überall — Elend überall“ / Der Mensch und der Heilige / Literatur.

Durch jede
Buchhandlung



Paulinus-Verlag
Postfach 30 40
5500 Trier

Pietismus und Neuzeit

Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus. Hrsg. von Martin Brecht, Friedrich de Boor, Klaus Deppermann, Hartmut Lehmann, Andreas Lindt und Johannes Wallmann.

Band 5: Schwerpunkt: Die evangelischen Kirchen und die Revolution von 1848.

1980. 316 Seiten, kart. 48,— DM.

Aus dem Inhalt: H. D. Look: Die kirchengeschichtliche Bedeutung des Jahres 1848. Versuch einer Aufklärung / G. Maron: Revolution und Biographie. Zum Problem der Generation in der evangelischen Theologie 1848 / G. Schäfer: Die evangelische Kirche in Württemberg und die Revolution 1848/1849 / H. Rückleben: Theologischer Rationalismus und kirchlicher Protest in Baden 1843—49 / W. Göbell: Kirche und Geistlichkeit zwischen Revolution und Legitimität in der schleswig-holsteinischen Erhebung 1848/1849 / B. Köster: Die erste Bibelausgabe des Halleschen Pietismus. Eine Untersuchung zur Vor- und Frühgeschichte der Cansteinschen Bibelanstalt — E. Schering: Mystik als Erkenntnis. Motive und Aspekte der mystischen Theologie Fénelons / R. Piepmeyer: Theologie des Lebens und Neuzeitprozesse: F. Chr. Oetinger.

Band 6: Schwerpunkt: Landesherr und Landeskirchentum im 17. Jahrhundert.

1981. 294 Seiten, kart. etwa 52,— DM.

Inhalt: J. Wallmann: Herzog August zu Braunschweig und Lüneburg als Gestalt der Kirchengeschichte. Unter besonderer Berücksichtigung seines Verhältnisses zu Johann Arndt / W. Sommer: Gottesfurcht und Fürstenherrschaft. Das Verständnis der Obrigkeit in Predigten von Justus Gesenius und Michael Walther / K. A. Stisser: Beobachtungen zum Verhältnis von Justus Gesenius zu Herzog August d. J. und dem Wolfenbütteler Hof / I. Mager: Die Beziehung Herzog Augusts von Braunschweig-Wolfenbüttel zu den Theologen Georg Calixt und Johann Valentin Andreae / K. Deppermann: Die Kirchenpolitik des Großen Kurfürsten / H. Kretzer: Calvinismus und französische Monarchie im 17. Jhdt. Zur politischen Lehre der Hugenotten im siècle classique / E. H. Pälz: Zu Jacob Boehmes Sicht der Welt- und Kirchengeschichte / C. Niekus Moore: „Mein Kind, nimm dich in acht.“ Anne Hoyers' Gespräch eines Kindes mit seiner Mutter von dem Wege zu wahrer Gottseligkeit als Beispiel der Erbauungsliteratur für die Jugend im 17. Jhdt. / Miszelle: H. Wellenreuther: Gewinn und Gewissen in der alten und in der neuen Welt. Anmerkungen zu Christian Degn: Die Schimmelmans im atlantischen Dreieckshandel.

V&R Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen und Zürich

Leonard Holtz

Die Mitte des Menschen

Herz-Jesu-Meditation in Geschichte und Gegenwart

204 Seiten, 12 schwarz-weiße und
8 vierfarbige Bildtafeln, 12 × 18 cm,
Kartonierte, ca. 36,— DM.

In den beiden ersten Teilen dieses Buches finden sich viele Texte der Herz-Jesu-Verehrung aus der Heiligen Schrift, der Vätertheologie, der mittelalterlichen Mystik und der Herz-Jesu-Frömmigkeit der letzten Jahrhunderte. Sie wollen Anstöße zur Herz-Jesu-Meditation geben oder, so besonders bei einigen Texten der Neuzeit, zur Auseinandersetzung provozieren. Ergänzt werden sie durch einige ausgesuchte Texte aus der Geschichte der Herz-Jesu-Frömmigkeit bis zur Gegenwart.

Aus dem Inhalt

Auf der Suche nach der Mitte — Herz-Jesu-Verehrung heute — Gespräch über das Meditieren — Aus der Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung — Glaubensgespräch über Jesus Christus — Gespräch über die Mystik und ihre Sprache — Die Enzyklika „Haurietis aquas“ — Texte zur Meditation aus Geschichte und Gegenwart — Bildverzeichnis.

Durch jede
Buchhandlung



Paulinus-Verlag
Postfach 30 40
5500 Trier

Der Stachel im Fleisch

Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus

Von Ernst Dassmann

Ein erstes, sehr anerkennendes Urteil:

„Es handelt sich hier nicht allein um die kirchengeschichtliche Frage, wie Paulus im zweiten Jahrhundert rezipiert worden ist, sondern auch und noch mehr um das die moderne Exegese brennend interessierende Problem, wie der Apostel im Gesamtzusammenhang des Neuen Testamentes steht . . . Allein schon der Versuch, dieses ungeheuer komplexe Geschehen auf 320 Seiten übersichtlich und verständlich zur Darstellung zu bringen, verdient gebührende Anerkennung. Schließlich sind nicht nur Studenten und an der Theologie interessierte Leser, sondern selbst Fachleute für einen solchen



Überblick dankbar . . . Dank seiner bewundernswerten Literaturkenntnis, seinem sicheren Urteil, seiner Zurückhaltung gegenüber zu gewagten Hypothesen und seinem Darstellungsvermögen ist es dem Verfasser tatsächlich auch gelungen, die wichtigsten Stationen der Paulustradierung sowie des Ringens um Einfluß und Autorität des Apostels sichtbar werden zu lassen. Gleichzeitig hat er es verstanden, in diesem Zusammenhang klärende und nützliche Hinweise auf andere brennende Probleme der christlichen Frühzeit zu geben. So zum Thema der Auferstehung Christi und der Toten, zur Bußfrage, zur Einstellung der Christen gegenüber der Welt, zur Bedeutung von Petrus und Paulus für die Kirche von Rom usw. Im übrigen kann diese Untersuchung über die Paulusrezeption geradezu als Einleitung in die frühchristliche Literatur der ersten beiden Jahrhunderte angesehen werden.“ Aus einer Rezension der „Römischen Quartalsschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte“

Ernst Dassmann, geboren 1931, Priester der Diözese Münster, seit 1969 Professor für Alte Kirchengeschichte an der Universität Bonn, Direktor des F. J. Dölger-Instituts zur Erforschung der Spätantike.

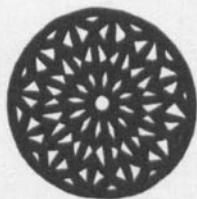
Der Stachel im Fleisch. XII und 336 Seiten, Paperback 28,- DM, ISBN 3-402-03185-X. Bezug durch Ihre Buchhandlung.



**Aschendorff
Münster**

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SÄARSTR. 39 · TELEFON 4 29 38

Ein hervorragender Geschenkband

Der Mann aus Assisi

Text: Walter Nigg

Bilder: Toni Schneiders

132 Seiten, farb. Bilder 29,50 DM

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.

Alfred Läßle

Priesterlose Gemeinde — Modell der Zukunft?

128 Seiten, kartoniert, 16,80 DM.

Wie wird die Kirche der Zukunft aussehen? Welche Seelsorgemöglichkeiten können angesichts des sich verschärfenden Priestermangels noch verwirklicht werden? Fakten, Diagnosen, Prognosen werden realistisch vorgelegt. Gleichzeitig wird untersucht, ob die priesterlose Gemeinde auf Dauer lebensfähig ist. Dieses Werk zeichnet sich aber auch als Nachschlagewerk aus, denn es bietet für die verschiedensten Laufbahnen im pastoralen Dienst die von der Deutschen Bischofskonferenz genehmigten und in Kraft gesetzten Rahmenbestimmungen.

Durch jede Buchhandlung

Paulinus-Verlag, 5500 Trier
Postfach 30 40

Das besinnliche Buch

Helga Koster/Alexander Glaser

Frag das Leben

84 Seiten, 20 vierfarbige und 20 schwarzweiße Bildtafeln, 25×20 cm, Pappband bezogen, 29,80 DM

Texte und Bilder in diesem Buch ergänzen einander so großartig, daß sie nahezu aufeinander angewiesen sind. Die gemeinsame Aussagekraft zieht den Betrachter in ihren Bann. Er spürt das Geheimnis, das Leben, das sich darin verbirgt. Das Leben in seiner Vielfalt: im Menschen, in der Natur, den Elementen, im Tages-, Jahres- und Lebenskreislauf.

Durch jede Buchhandlung

Spee-Verlag, 5500 Trier

Postfach 30 40

CS
- 5. Sep. 1981

Seminar Clericalis * 1981

X 21 935 F

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Heft 3

Juli, August, September 1981
90. Jahrgang Pastor bonus
ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Guilermo Bartz Octogenario

Heribert Schützeichel, Trier
Freiheit und Glaube

Helmut Fox, Mainz
Didaktik der Christologie

Helmut Pfeiffer, Bonn
Theologie und Lehramt

Ernst Haag, Trier
Jahwes Opposition

Neue theologische Literatur

INHALT

<i>Prälat Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, zur Vollendung des 80. Lebensjahres</i>	
Heribert Schützeichel: Freiheit und Glaube	177—189
Helmut Fox: Die Bedeutung der „Einstellung“ für eine für den schulischen Religionsunterricht relevante Didaktik der Christologie	190—206
Helmut Pfeiffer: Theologie und Lehramt. Fundamentaltheologische Überlegungen zur Rolle und Funktion der theologischen Forschung und Lehre in der Kirche	207—223
Ernst Haag: Jahwes Opposition oder die Autorität der Propheten Israels	224—237
Besprechungen	238—255

Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Auf der Jüngt 1, 5500 Trier

Prof. Dr. Helmut Fox, Banthusstraße 4, 5500 Trier

Privatdozent Dr. Helmut Pfeiffer, Nonnenwerth, 5480 Remagen 2

Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, 5500 Trier

Schriftleiter: Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: Auf der Jüngt 1, D-5500 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-5500 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,— DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Freiheit und Glaube

Prälat Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, zur Vollendung des 80. Lebensjahres

Die Freiheit gehört zu den Grundbedingungen der menschlichen Existenz. Sie bildet deshalb ein zentrales Thema der Philosophie¹. Sie wurde in besonderer Weise ein Grundwort und ein Leitbegriff der Neuzeit. Die Neuzeit erlebt sich vorwiegend als Zeit der Freiheit und der Befreiung, wobei die Freiheit nicht selten als Beliebigkeit und als Bindungslosigkeit aufgefaßt wird. Die neuzeitliche Hochschätzung der Freiheit bewirkt in zunehmendem Maße, daß die Theologie die christliche Botschaft als Freiheit und Befreiung auslegt. Die moderne Theologie wird immer mehr eine Theologie der Freiheit². Dabei spielen auch ökumenische Gründe eine Rolle.

In den folgenden Überlegungen wird die Freiheit zum christlichen Glauben in Beziehung gesetzt und eine vierfache Freiheit unterschieden: die Freiheit *von* dem Glauben, die Freiheit *für* den Glauben, die Freiheit *in* dem Glauben und die Freiheit *aus* dem Glauben.

1. Die Freiheit *von* dem Glauben

Gemeint ist die Position des Unglaubens. Jugendliche können sich, z. T. entwicklungsbedingt, nach der Freiheit vom Glauben und allem, was er einschließt, sehnen. Sie empfinden manchmal den Glauben als Zwang und das Nicht-Glauben als Freiheit. Auch Erwachsene können, da die Folgen der Erbsünde nach der Taufe stets wirksam bleiben, den Glauben als behindernde Last erfahren. Manche wollen frei sein von der Kirche, andere auch von Christus. In unserem Zusammenhang ist jedoch in erster Linie an den Atheismus der Freiheit zu denken, wie er z. B. von Karl Marx und vor allem von Jean-Paul Sartre vertreten wurde. Die Freiheit vom Glauben bedeutet die Freiheit von Gott, die Leugnung Gottes um der menschlichen Freiheit willen. Folgt man dem

¹ Vgl. W. WARNACH/R. SPAEMANN, Freiheit, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie II, Darmstadt 1972, 1064–1098.

² Vgl. z. B. K. RAHNER, Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge (Herder-Bücherei 322). Freiburg 1968; G. GRESHAKE, Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre (theologisches Seminar), Freiburg 1977; B. HÄRING, Frei in Christus. Moralthologie für die Praxis des christlichen Lebens. I. Freiburg 1979; II. Freiburg 1980. Zur vielgestaltigen Befreiungstheologie vgl. u. a. G. GUTIERREZ, Theologie der Befreiung. München/Mainz 1978; N. GREINACHER, Die Kirche der Armen. Zur Theologie der Befreiung. München 1980; H. SCHÜTZEICHEL, Glaubenshilfen aus Südamerika, TThZ 89 (1980) 144 Anm. 14 (Literatur!).

französischen Existentialisten, dann gilt³: Der eigentliche Zwang aller Zwänge für den Menschen ist Gott. Der Mensch kann noch so viele hemmende Bindungen abstreifen; das Entscheidende geschieht erst, wenn er sich der Fessel Gottes entledigt. Die Nichtexistenz Gottes ist die Bindung menschlicher Freiheit⁴. Denn gäbe es Gott, wäre durch ihn der Raum des menschlichen Daseins vorgezeichnet, und der Gehorsam wäre die unausweichliche Grundverfassung des Menschen. Nur wenn es Gott nicht gibt, ist nichts vorgegeben. Dann existiert keine Schöpfungsidee des Menschen, kein Wesen des Menschen⁵, das ihm vorzeichnet, wer oder was er ist und sein soll. Nur wenn es Gott nicht gibt, ist der Mensch wirklich frei: „Der Mensch ist nichts anderes, als wozu er sich macht“⁶.

Nach dieser Konzeption muß jedes Geschaffensein und damit jedes Verdanktsein des Menschen als entwürdigende Unfreiheit betrachtet werden. Die Geschöpflichkeit des Menschen wird nicht anerkannt. Aber „es kann nicht gutgehen, wenn der Mensch eine Freiheit für sich in Anspruch nehmen will, die seiner eigenen Wahrheit von Grund auf widerspricht, und wenn er das Programm seines ganzen Tuns auf dieser Bestreitung der Wahrheit aufbaut“⁷. Das Wissen um das Geschaffensein bildet eine unerläßliche Voraussetzung für das rechte Verständnis dessen, was sich ereignet, wenn ein Mensch an Gott glaubt: Der Gläubige vollzieht seine geschöpfliche und endliche Existenz, die sich völlig dem unendlichen Schöpfer verdankt⁸. Auf diese Weise verwirklicht er sein Selbst und sein Wesen. Er bindet sich im Glauben nicht an eine ihm innerlich fremde Autorität, sondern an die auf Grund der Geschöpflichkeit innerlich verwandte Autorität. Die Sünde kann allerdings Gott und Mensch entzweien, so daß Gott dem Menschen innerlich fremd und folglich freiheitsbedrohend vorkommt.

Die Freiheit vom Glauben, die sich letztlich als Freiheit von Gott zeigt, stellt heute ein weitverbreitetes Phänomen dar. Der Unglaube kann jedoch unter Umständen mit einem ihm selbst und anderen verborgenen Glauben verbunden sein⁹.

³ Zu Sartre vgl. auch J. PIEPER, Über die Schwierigkeit heute zu glauben, München 1974, 186; 304–321; J. RATZINGER, Das Abenteuer des Menschseins, Rheinischer Merkur Nr. 13 (1. April 1977) 30; M. SCHMAUS, Der Glaube der Kirche I/2, St. Ottilien 1979, 84/85; HÄRING (s. Anm. 2) II, 332/333.

⁴ Sartre schreibt: „Gibt es einen Gott, dann muß ich mich damit zufriedengeben, selbst ein Objekt und nicht ein autonomes freies Wesen zu sein. Dann existiere ich, meinem eigenen Selbst entfremdet und durch eine Art Computer geleitet“ (Das Sein und das Nichts, Hamburg 1962, 383).

⁵ Nach Sartre (vgl. Drei Essays (Ullstein-Bücher 304), Frankfurt/Berlin 1964, 11) gibt es keine menschliche Natur, da es keinen Gott gibt, um sie zu entwerfen.

⁶ SARTRE, Drei Essays (s. Anm. 5) 11.

⁷ RATZINGER (s. Anm. 3).

⁸ Vgl. dazu auch DS 3008; NR 31.

⁹ Zu der Möglichkeit eines verborgenen oder anonymen christlichen Glaubens vgl. Y. CONGAR, Außer der Kirche kein Heil. Wahrheit und Dimensionen des Heils, Essen 1961, 138–155; E. KLINGER (Hrsg.), Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche (QD 73). Freiburg 1976; J. RATZINGER, Das neue Volk Gottes, Düsseldorf 1977, 339–361.

Eschatologisch gesehen wird es einmal eine echte Freiheit vom Glauben geben, wenn nämlich der Glaube übergeht in das Schauen (vgl. 2 Kor 5, 7).

2. Die Freiheit für den Glauben

Die Freiheit bildet eine Voraussetzung des Glaubens. Sie würde aufgehoben durch Zwang und Druck von außen. Diese Glaubensfreiheit oder Religionsfreiheit wurde vom II. Vatikanischen Konzil in einer von vielen als sehr bedeutsam beurteilten Erklärung eindrucksvoll dargestellt¹⁰. Schon das kirchliche Gesetzbuch erklärt in can. 1351: „Ad amplexandum fidem catholicam nemo invitus cogatur.“ Das Konzil wiederholte diesen folgenschweren, in der Geschichte der Kirche nicht immer beachteten Satz¹¹ und lehrte außerdem im Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche: „Die Kirche verbietet streng, daß jemand zur Annahme des Glaubens gezwungen oder durch ungehörige Mittel beeinflusst oder angelockt werde, wie sie umgekehrt auch mit Nachdruck für das Recht eintritt, daß niemand durch üble Druckmittel vom Glauben abgehalten werde“¹².

Das Recht auf Religionsfreiheit wurde von der Generalversammlung der Vereinten Nationen in Artikel 18 der Erklärung der Menschenrechte am 10. Dezember 1948 proklamiert. Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland von 1949 erklärt in Artikel 4 Abs. 1: „Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich.“ In Abs. 2 heißt es: „Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet.“ Schon in Artikel 3 Abs. 3 wird betont, niemand dürfe wegen seines Glaubens und seiner religiösen Anschauungen benachteiligt oder bevorzugt werden. Auch die Verfassungen vieler anderer Staaten garantieren die Glaubens- und Religionsfreiheit. Es gibt aber viele Länder mit einer totalitären oder autoritären Regierung. In ihnen wird die Religionsfreiheit unterdrückt oder nur begrenzt anerkannt.

Das Recht auf Religionsfreiheit bedarf einiger Erläuterungen. Diese ergeben sich aus der genannten Konzilerklärung¹³ und betreffen den Inhalt, das Subjekt, den Umfang, die Begründung, die Pflege und die Grenzen des Rechtes auf Glaubensfreiheit. Inhaltlich

¹⁰ Dignitatis humanae personae (= DH).

¹¹ Vgl. DH 10 (Anfang); vgl. dazu auch H. SCHMITZ, Glaubens- und Bekenntnispflicht, in: Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts, hrsg. von J. LISTL, H. MÜLLER, H. SCHMITZ, Regensburg 1980, 438/439.

¹² Ad gentes 13,2.

¹³ Vgl. dazu Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils VII, Trier 1966, 85—126 (W. BECKER); LThK.E II, 704—748 (P. PAVAN); J. FEINER, Freiheit des Glaubens für alle, in: Die Autorität der Freiheit, hrsg. von J. CH. HAMPE, III, München 1967, 218—231; H. KÖSTER u. a., Über die Religionsfreiheit und die nichtchristlichen Religionen. Limburg 1967; R. SEBOTT, Religionsfreiheit und Verständnis von Kirche und Staat. Der Beitrag John Courtney Murrays zu einer modernen Frage. Rom 1977; J. MÜHLSTEIGER, Glaubens- und Religionsfreiheit, in: Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts (s. Anm. 11) 435—438.

besteht das Recht auf Religionsfreiheit in dem Freisein von gesellschaftlichem und staatlichem Zwang in religiösen Dingen. Weder von seiten einzelner noch von seiten gesellschaftlicher Gruppen, noch von seiten der staatlichen Gewalt dürfen in Sachen des Glaubens Zwang und Druck ausgeübt werden. Diese Freiheit vom von außen kommenden Zwang besagt zweierlei: Einmal darf in Sachen des Glaubens niemand gezwungen werden, gegen sein Gewissen zu handeln. Sodann darf niemand gehindert werden, entsprechend seinem Gewissen zu handeln. Anders ausgedrückt: In religiösen Dingen darf niemand gezwungen werden, in einer Weise zu handeln, die von der verschieden ist, nach der er sich selbst entschieden hat zu handeln, und niemand darf gehindert werden, entsprechend dieser Weise zu handeln. Der Inhalt des Rechtes auf Glaubensfreiheit ist also das Freisein von äußerem Zwang und äußerer Behinderung in Sachen des Glaubens und damit des Gewissens. Die Glaubensfreiheit ist ein Fall der Gewissensfreiheit. Nach dem Gewissen entscheidet sich der Mensch, und im Gewissen erkennt er seine Verpflichtung. Das gilt allgemein, es gilt speziell für den Glauben.

Das Subjekt oder der Träger des Rechtes auf Religionsfreiheit ist die menschliche Person. Das Recht auf Freiheit im religiösen Bereich bildet ein fundamentales Recht der Person. Träger von Rechten kann nur eine Person sein, allerdings nicht nur eine Einzelperson, sondern auch eine moralische Person. Träger des Rechtes auf Religionsfreiheit ist deshalb nicht nur der einzelne Mensch, sondern auch eine Religionsgemeinschaft, z. B. die katholische Kirche. Auch die Familie ist hier zu nennen.

Das hat zur Konsequenz: nicht die Wahrheit ist das Subjekt des Rechtes, um das es hier geht. Früher betonte man gerne, nur die Wahrheit habe ein Recht, nicht der Irrtum. In Wirklichkeit ist nicht die Wahrheit Träger des Rechtes, sondern die menschliche Person. Bei dem Problem der Religionsfreiheit bleibt die Wahrheitsfrage außer Betracht. Zwar ist die Wahrheit ein Wert, der verpflichtet, und ist folglich die Wahrheitsfrage nicht gleichgültig. Aber für die praktische Lösung der Glaubensfreiheit muß man von den Menschen ausgehen und diese als Subjekt des Rechtes auf Glaubensfreiheit sehen.

Der Umfang des Rechtes auf Religionsfreiheit ist zu bestimmen im Hinblick auf die drei genannten Subjekte: einzelne Person, Religionsgemeinschaft, Familie. Die einzelne Person darf nicht gehindert werden, religiöse Akte zu setzen, mit denen Gott die geschuldete Verehrung erwiesen wird. Die einzelne Person darf ferner nicht gehindert werden, ihren eigenen religiösen Glauben mitzuteilen und mit entsprechenden Mitteln zu verbreiten. Die einzelne Person darf schließlich nicht gehindert werden, die Aktivitäten und Institutionen dieser Welt gemäß ihrer religiösen Überzeugung zu beeinflussen. Das Gesagte gilt entsprechend für die Religionsgemeinschaft¹⁴. Das Konzil beschrieb auch ausdrücklich die religiöse Freiheit der Familie¹⁵.

¹⁴ Näheres vgl. DH 4.

¹⁵ Vgl. DH 5.

Wichtig ist die Begründung der Religionsfreiheit. Drei Gründe lassen sich anführen, ein anthropologischer, ein religionsphilosophischer und ein biblischer Grund. Der anthropologische Grund, der zugleich den Hauptgrund darstellt, liegt in der Würde der menschlichen Person¹⁶. Der Kern dieser Würde besteht darin, daß der Mensch mit Vernunft und freiem Willen ausgestattet ist. Folglich kann er verantwortlich handeln. Er kann dem Anspruch der Wahrheit und der Wertordnung von innen heraus antworten. Zur Personwürde des Menschen gehört auch die soziale Veranlagung des Menschen. Als Person ist der Mensch verwiesen und angewiesen auf andere und damit auf Gemeinschaft, Zusammenhang und Autorität.

Diese personale Würde des Menschen soll in Sachen des Glaubens zur Geltung kommen. Der Mensch soll den Glaubensakt in Freiheit setzen. Das würde aber durch Zwang und Druck von außen in Frage gestellt oder gar verhindert. Soll der Mensch wirklich als Person den Glauben vollziehen, dann braucht er den äußeren Freiheitsraum. Die Sozialnatur verlangt es sodann, daß der Mensch im religiösen Bereich auch mit anderen in Verbindung treten kann. Als soziales Wesen glaubt der Mensch mit anderen und in Gemeinschaft mit anderen. Daraus ergibt sich das Recht auf Glaubensfreiheit speziell für die Familie und die Religionsgemeinschaften. Die Religionsfreiheit als Freisein von gesellschaftlichem und staatlichem Zwang schafft den Raum, in dem der Mensch die Einladung zum Glauben ungehindert vernehmen und freiwillig befolgen kann, und zwar privat und öffentlich, als einzelner und in Verbindung mit anderen.

Das Recht auf Glaubensfreiheit gründet also hauptsächlich in der Personwürde des Menschen. Sie gründet damit im Wesen des Menschen, nicht etwa in einer subjektiven Verfassung des Menschen. Sie gründet in der Natur des Menschen. Sie stellt ein Recht der Person dar und folglich ein natürliches, mit der Natur des Menschen gegebenes Recht. Es ist deshalb nicht exakt, wenn man sagt: Ein Staat gewährt das Recht auf Religionsfreiheit. Er gewährt es nicht. Denn es existiert schon als Recht der Person. Der Staat kann es nur anerkennen und sich zu eigen machen.

Der zweite, der religionsphilosophische Grund für die Religionsfreiheit liegt in der besonderen Struktur des religiösen Aktes. Religiöse Akte bestehen ihrem Wesen nach in inneren, willentlichen und freien Vollzügen, durch die sich der Mensch unmittelbar auf Gott hinordnet. Akte dieser Art können von einer rein menschlichen Gewalt (z. B. des Staates) weder befohlen noch verhindert werden¹⁷. Die Kompetenz der öffentlichen Gewalt beschränkt sich auf irdische und zeitliche Dinge. Sie darf deshalb keinerlei Zwang oder Druck ausüben auf religiöse Akte, die den Bereich des Irdischen und Zeitlichen übersteigen.

¹⁶ Vgl. DH 1 und 9; s. auch JOHANNES PAUL II., *Redemptor hominis* 10, 12 und 17 (Die Würde des Menschen in Christus. Die Antrittszyklika „Redemptor hominis“ Papst Johannes Pauls II. Mit einem Kommentar von Bernhard Häring CSSR, Freiburg—Basel—Wien 1979, 33/34; 42; 72).

¹⁷ Vgl. DH 3,5.

Den biblischen Grund für die Glaubensfreiheit liefert das Vorbild Christi und der Apostel. Wie das NT bezeugt, haben Christus und die Apostel keinerlei Zwangsmittel angewandt. Sie haben vielmehr eingeladen und geworben¹⁸. Sie vertrauten auf die Kraft des Wortes Gottes und das Wirken des Heiligen Geistes.

Das Recht auf Religionsfreiheit bedarf der Pflege. Es wird gepflegt und geschützt, indem man es anerkennt und respektiert. Zu dieser Anerkennung sind alle verpflichtet: die einzelnen Menschen, die gesellschaftlichen Gruppen, die staatliche Autorität und die Religionsgemeinschaften. Dem Staat obliegt die Verwirklichung des Gemeinwohles. Diese Verwirklichung erfolgt vor allem durch die Wahrung der Rechte und der Pflichten der menschlichen Person. Es ist deshalb Aufgabe des Staates, das Recht auf Religionsfreiheit nicht nur anzuerkennen und zu achten, sondern auch zu garantieren und zu fördern¹⁹.

Das Recht auf Religionsfreiheit hat schließlich auch seine Grenzen²⁰. Der einzelne Mensch, der dieses Recht besitzt, muß die Rechte anderer achten und allen Menschen gegenüber Gerechtigkeit und Menschlichkeit walten lassen. Das Recht auf Religionsfreiheit kann mißbraucht werden. Es ist Sache des Staates, solche Mißbräuche abzustellen oder zu verhindern. Er orientiert sich dabei an der gerechten öffentlichen Ordnung²¹. Diese bildet die Grenze der Religionsfreiheit. Zu ihr gehören folgende drei Elemente: Erstens der wirksame Schutz der Rechte aller Bürger und ihre friedvolle Eintracht; zweitens der ehrenhafte öffentliche Friede, der in einem geordneten Zusammenleben in wahrer Gerechtigkeit besteht; drittens die öffentliche Sittlichkeit²². Entscheidend ist, daß die öffentliche Ordnung, die die Religionsfreiheit begrenzt, gerecht ist. Es kann auch eine ungerechte öffentliche Ordnung geben.

Auch die Kirche muß die Grenzen der Glaubensfreiheit beachten, z. B. in ihrer Rede- und Werbefreiheit. Missionierungsmethoden, die durch Geschenke oder Gewährung materieller Vorteile die Unwissenheit und Armut von Menschen ausnutzen, aber keine ernststen Überzeugungen schaffen, stellen einen Mißbrauch der religiösen Werbefreiheit dar und verletzen das Recht der Betroffenen auf Religionsfreiheit²³.

Das II. Vatikanische Konzil wünscht eine Erziehung zur Freiheit. Es mahnt alle, besonders aber die, denen es obliegt, andere zu erziehen, „daß sie danach streben, Menschen zu bilden, die der sittlichen Ordnung gemäß der gesetzlichen Autorität

¹⁸ Vgl. DH 11–12.

¹⁹ Vgl. DH 6; JOHANNES PAUL II., *Redemptor hominis* 17 (Die Würde des Menschen in Christus (s. Anm. 16) 71/72).

²⁰ Vgl. DH 7.

²¹ Vgl. DH 2, 2; 3, 4; 4, 2; 7, 3.

²² Vgl. DH 7, 3.

²³ Vgl. DH 4, 4; vgl. auch *Lumen gentium* 37, 3; *Presbyterorum ordinis* 9, 2.

gehören und zugleich *Liebhaber der echten Freiheit* sind; Menschen, die die Dinge nach eigener Entscheidung im Licht der Wahrheit beurteilen, ihr Handeln verantwortungsbewußt ausrichten und bemüht sind, was immer wahr und gerecht ist, zu erstreben, wobei sie zu gemeinsamem Handeln sich gern mit anderen zusammenschließen²⁴.

3. Die Freiheit in dem Glauben

Die Freiheit bildet die Vollzugsform des Glaubens. Der Glaube vollzieht sich in Freiheit²⁵. Niemand, der glaubt, muß glauben. Er könnte den Glauben auch verweigern. Glauben kann man nur, wenn man will²⁶. Der Glaube entspringt der menschlichen Freiheit. Diese bleibt letztlich ein unaufhellbares Phänomen. Dasselbe gilt für den aus der Freiheit entspringenden Glauben.

Der Glaube ist als freier menschlicher Akt kein unmotivierter Akt. Der freie Akt besitzt sein Motiv, seinen Beweggrund. Dieses Motiv des freien Willens ist ein Wert. Freies menschliches Handeln ist immer motiviertes und wertorientiertes Handeln. Das Motiv oder der Wert macht eine in Freiheit getroffene Entscheidung sinnvoll. Das Motiv erklärt, warum so entschieden werden konnte. Daß tatsächlich so entschieden wurde, ist Ausdruck der Freiheit.

Das alles gilt schon für den Glauben im zwischenmenschlichen Bereich. Hier geht es aber um den christlichen Glauben. Auch der Glaube an Gott und Jesus Christus wird in Freiheit vollzogen. Andernfalls wäre es kein wirklich personaler und menschlicher Akt. Der Glaube beansprucht die menschlichen Kräfte der Vernunft und des Willens, folglich auch die Freiheit des Willens. Der christliche Glaube ist ein Akt der Selbstbestimmung, des freien Verfügens über sich selbst auf Gott und Christus hin. Der Ruf Gottes erreicht den Menschen als Einladung, nicht als Zwang. Gott erwartet den in Freiheit vollzogenen Glaubensgehorsam (vgl. Röm 1, 5; 16, 26).

²⁴ DH 8, 2. Es sei hier auch hingewiesen auf die pro-liberale Tendenz in der nachkonziliaren Gesetzgebung der Kirche; vgl. dazu H. SCHMITZ, Tendenzen nachkonziliarer Gesetzgebung, Sichtung und Wertung (Canonistica 2), Trier 1979, 25—32; s. auch noch P. KRÄMER, Religionsfreiheit in der Kirche. Das Recht auf religiöse Freiheit in der kirchlichen Rechtsordnung (Canonistica 5), Trier 1981.

²⁵ Vgl. J. PIEPER, Über den Glauben, München ²1967, 39/40; 59; E. BISER, Glaube als Tat der Freiheit. Lebendiges Zeugnis, März 1974, 97—107; O. WANKE, Glaubensgehorsam und menschliche Freiheit, in: Mysterium Gnade. Festschrift für J. Auer, hrsg. von H. ROSSMANN und J. RATZINGER, Regensburg 1975, 119—131; W. KERN, Alter Glaube in neuer Freiheit. Innsbruck—Wien—München 1976; F. ARNOLD, Freiheitsstruktur des Glaubens bei Martin Deutinger. München 1978.

²⁶ Vgl. AUGUSTINUS, In evgl. Joan. tract. XXVI, 2 (CChL 36, 260): credere non potest nisi volens.

Das II. Vatikanische Konzil lehrt in zwei klassischen Formulierungen die Freiheit des christlichen Glaubens. Die eine Formulierung lautet: Im Gehorsam des Glaubens überantwortet sich der Mensch Gott als Ganzer in Freiheit (*libere*)²⁷. Die andere Formulierung heißt: Der Mensch leistet Gott einen vernunftgemäßen und freien Glaubensgehorsam²⁸.

Als freier menschlicher Akt ist der Glaube zugleich von der Gnade Gottes getragen. Das Zusammenspiel von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit entzieht sich letztlich dem menschlichen Begreifen.

Der christliche Glaube ist als freie Entscheidung auch eine motivierte Entscheidung. Die Motive, die den Menschen zum Glauben bewegen, sind hauptsächlich die Autorität Gottes²⁹, d. h. die in der Heiligkeit, Wahrheit, Macht und Liebe gründende Überlegenheit Gottes, und die göttlichen Heilsverheißungen.

Der Mensch ist verpflichtet zu glauben³⁰. Aber Glaubenspflicht bedeutet nicht Glaubenszwang. Der Glaubenspflicht soll der Mensch in Freiheit nachkommen. Der freien Zuwendung Gottes zum Menschen in der Offenbarung soll die freie Hinwendung des Menschen zu Gott im Glauben entsprechen. Freiheit soll in Freiheit beantwortet werden. Der Heilige Geist bewirkt, daß die Glaubenspflicht eine angenehme Pflicht wird, sofern er die Süßigkeit (*suavitas*) der Zustimmung und Glaubensannahme verleiht³¹.

Die recht verstandene Freiheit im Glauben schließt eine Reihe von Fehlhaltungen im Bereich des Glaubens und der Kirche aus, z. B. Dogmatismus³², Institutionalismus, ideologisches Denken³³, Konservatismus³⁴, Konfessionalismus³⁵. Alle diese Verzerrungen des Glaubens enthalten ein Element der Unfreiheit.

²⁷ Dei verbum 5.

²⁸ DH 10.

²⁹ Vgl. DS 3008; NR 31.

³⁰ Vgl. DS 3008; NR 31 (Erster Satz).

³¹ Vgl. DS 377; 3010 (= NR 33); Dei verbum 5.

³² Vgl. dazu z. B. P.-W. SCHEELE, Kirchliches Dogma und persönliches Gewissen im Widerstreit, in: ders., Alles in Christus. Theologische Beiträge I, Paderborn 1977, 32–49; SCHMAUS (s. Anm. 3) 127–138.

³³ Vgl. dazu z. B. K. RAHNER, Ideologie und Christentum, in: Rahner VI, 59–76; H. FRIES, Glaube und ideologisches Denken, in: ders., Herausgeforderter Glaube, München 1968, 133–150; W. KERN, Kirche im Horizont der Ideologiekritik, in: ders., Disput um Jesus und um Kirche, Innsbruck–Wien–München 1980, 156–190.

³⁴ Zum Problem Fortschritt und Tradition vgl. J. RATZINGER, Tradition und Fortschritt, in: A. PAUS (Hrsg.), Freiheit der Menschen, Graz 1974, 9–30; H. FRIES, Fortschritt und Tradition, in: ders., Glaube und Kirche als Angebot, Graz–Wien–Köln 1976, 91–111; P.-W. SCHEELE, Kirche und Fortschritt, in: ders., Alle eins. Theolog. Beiträge II, Paderborn 1979, 73–88.

³⁵ Vgl. z. B. P.-W. SCHEELE, Konfession und Ökumene, in: ders., Alle eins. Theolog. Beiträge II, Paderborn 1979, 220–237.

4. Die Freiheit aus dem Glauben

Die Freiheit ist eine Folge und Frucht des christlichen Glaubens. Sie stellt die eigentliche christliche Freiheit dar. Sie läßt sich vor allem aus den Briefen des heiligen Paulus erkennen³⁶. Sie besitzt hauptsächlich drei Aspekte. Sie ist Freiheit *in*, Freiheit *von* und Freiheit *zu*. Diese drei Aspekte gehören zusammen und müssen als eine Einheit betrachtet werden.

4.1 Freiheit in

Die christliche Freiheit ist Freiheit in Jesus Christus. Paulus spricht in Gal 2, 4 ausdrücklich von der Freiheit, die wir in Christus Jesus haben. Christus ist der Grund und die Ursache der Freiheit. Er ist der Befreier, nämlich durch sein Erlösungswerk, namentlich in Tod und Auferstehung. Christus hat uns befreit (Gal 5, 1).

Die Freiheit, die wir in Christus haben, ist die Freiheit der Kinder Gottes. Der Glaube an Christus bewirkt die Gotteskindschaft. Paulus schreibt in Gal 3, 26: „Ihr seid alle durch den Glauben Söhne Gottes in Christus Jesus.“ Nach Joh 1, 12 gibt Christus allen, die an seinen Namen glauben, die Macht, Kinder Gottes zu werden. Die Kinder Gottes leben vor Gott in der Freiheit. Sie haben vor Gott den Status des Kindes, das frei ist. Ein klassischer Text steht in Röm 8, 15: „Ihr habt ja nicht einen Sklavengeist empfangen, so daß ihr wieder Angst haben müßtet, sondern ihr habt den Geist der Sohnschaft empfangen, in welchem wir rufen: Abba, Vater!“ (vgl. auch Gal 4, 5–7)³⁷. Der Apostel stellt gegenüber den Sklavengeist mit der Angst und das Vatersagen zu Gott. Der Sklavengeist und die Angst sind durch die Situation des Gesetzes, der Sünde und des Todes gegeben (vgl. Röm 6 und 7). Dagegen haben die Kinder Gottes den Geist empfangen, der zu Söhnen Gottes macht voll Vertrauen. Sie haben freimütigen Zugang zu Gott (vgl. Eph 3, 12). Das ist die Freiheit der Kinder Gottes. Sie ist nur anfanghaft verwirklicht. Die volle Verwirklichung steht noch aus. Nach Röm 8, 21 wird die

³⁶ Vgl. z. B. H. SCHLIER, ἐλευθερος κτλ., in: ThWNT II, 484–500; ders., Über das vollkommene Gesetz der Freiheit, in: ders., Die Zeit der Kirche, Freiburg ³1972, 193–206; ders., Zur Freiheit gerufen. Das paulinische Freiheitsverständnis, in: ders., Das Ende der Zeit, Freiburg 1971, 216–233; ders., Grundzüge einer paulinischen Theologie, Freiburg 1978, 55–121; P. BLÄSER, Freiheit (im Verständnis der Schrift), in: LThK IV, 328–331; K. H. SCHEKLE, Theologie des NT III, Düsseldorf 1970, 143–150; H. SCHÜRMANN, Die Freiheitsbotschaft des Paulus — Mitte des Evangeliums?, Cath 25 (1971) 22–62; E. KASEMANN, Der Ruf der Freiheit. Tübingen ³1972; H. KÜNG, Die Kirche, Freiburg—Basel—Wien ³1974, 181–195; F. MUSSNER, Theologie der Freiheit nach Paulus (QD 75). Freiburg—Basel—Wien 1976; J. BEUTLER, Von der Freiheit des Christen, StZ 105 (1980) 167–175; R. GLÖCKNER, „Ihr seid zur Freiheit berufen!“, Die Neue Ordnung 35 (1981) 135–145.

³⁷ Vgl. dazu H. SCHLIER, Der Römerbrief (HThK VI), Freiburg—Basel—Wien ²1979, 252–254.

Schöpfung befreit werden zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes. Die Freiheit in besagt also: Die Gläubigen haben in und durch den Befreier Christus die Freiheit der Kinder Gottes.

4.2 Freiheit von

Mit der Freiheit der Kinder Gottes hängt die Befreiung von Sünde, Tod und Gesetz zusammen. Paulus sieht Sünde, Tod und Gesetz in enger Verbundenheit und spricht den Christen das Freisein von diesen dreien zu. Da ist zunächst die Freiheit von der Sünde. Der unerlöste Mensch, der nicht an Christus glaubt, ist unter die Sünde verkauft (Röm 7, 14) und Sklave der Sünde (Röm 6, 20). Er steht unter der Macht der Sünde. Die Freiheit von der Sünde bedeutet die Freiheit von der Herrschaft der Sünde. In Röm 6, 14 heißt es: Die Sünde wird nicht mehr über euch herrschen. Das besagt nicht: der Gläubige sündigt nicht. Aber es bringt zum Ausdruck, daß der, der an Christus glaubt, die Vergebung der Sünden erlangt. Er empfängt damit die Hoffnung, daß ihm immer wieder vergeben wird, wenn er in gläubiger Reue vor Gott tritt. Außerdem gewinnt der Christ die Freiheit, den Willen Gottes zu erfüllen. Er wird gnadenhaft ermächtigt, sittlich gut zu handeln. Er ist also nicht der Sünde einfach ausgeliefert. Er erhält die Fähigkeit und die Möglichkeit, das Gesetz Christi (Gal 6, 2) zu befolgen.

Die Sünde bringt nach Paulus den Tod. Der Lohn, den die Sünde zahlt, ist der Tod (Röm 6, 23). Mithin bedeutet die Freiheit von der Sünde auch die Freiheit vom Tode. Mit dem Tod ist dabei sowohl der leibliche als auch der ewige Tod gemeint. Der ewige Tod bezeichnet die ewige Verdammung des Menschen. Er ist der zweite Tod (vgl. Apk 20, 14; 21, 8). Freiheit vom Tod bedeutet demnach Freiheit von der ewigen Gottesferne. Sie muß aber auch als Freiheit vom physischen Tod verstanden werden. Nicht, als ob der Christ nicht zu sterben brauchte. Aber er erlebt den Tod anders, nicht mehr als Strafe Gottes, sondern als Mitsterben mit Christus, nicht als Sterben in Verzweiflung, sondern als Sterben in Hoffnung und Zuversicht. Paulus bemerkt deshalb, für ihn sei Sterben Gewinn (Phil 1, 21) und selbst der Tod könne nicht scheiden von der Liebe Gottes in Christus (Röm 8, 38). Die volle Freiheit vom leiblichen Tod offenbart sich in der Vollendung des Auferstehungslebens. „Der Tod wird nicht mehr sein“ (Apk 21, 4).

Schließlich ist der Christ frei vom Gesetz. Die Freiheit vom Gesetz bedeutet zunächst die Freiheit vom Gesetz als Heilsweg. Für den Gläubigen ist der Weg zum Heil nicht das Gesetz, das er nie vollständig halten kann, sondern der Glaube an den gekreuzigten und auferstandenen Christus. Das ist die Freiheit vom Zwang der Selbsterlösung, von der Notwendigkeit der eigenen Erlösungsleistung. In der Freiheit vom Gesetz als Heilsweg liegt eingeschlossen die Freiheit des Christen von einer äußerlich bleibenden Gesetzesvorschrift, die den Menschen notwendig in die Sünde führt, wie in Röm 7, 7—25 ausgeführt wird. Der neue Bund, den Christus gestiftet hat, zeichnet sich dadurch aus, daß das Gesetz nicht äußerlich bleibt, sondern dem Gläubigen in das Innere und in das

Herz geschrieben wird (vgl. Jer 31, 33). Damit hängt die in der Freiheit von der Sünde liegende gnadenhafte Ermächtigung zum sittlich guten Handeln zusammen. Daraus folgt zugleich, daß die christliche Freiheit vom Gesetz nicht sittliche Willkür besagt. Daß der Christ nach Gal 5, 13 zur Freiheit berufen ist, bedeutet, daß er von Gott die Kraft besitzt, das Gute zu tun. Die dreifache Freiheit von Sünde, Tod und Gesetz bildet letztlich eine einzige Freiheit.

4.3 Freiheit zu

Die christliche Freiheit ist nicht nur Freiheit von, sondern auch Freiheit zu. Das wurde im vorhergehenden schon teilweise deutlich. Jetzt soll es ausdrücklich herausgestellt werden. Die christliche Freiheit zu enthält eine dreifache Befähigung, nämlich die Befähigung zur gläubigen Gott- und Christusangehörigkeit, die Befähigung zur Erfüllung des Gesetzes Christi und die Befähigung zur christlichen Mündigkeit³⁸.

Die christliche Freiheit haben besagt, Gott, dem Vater, und Christus liebend angehören dürfen. Das ergibt sich aus der Freiheit der Kinder Gottes. Der Heilige Geist ermächtigt die Gläubigen, zu Gott „Vater“ zu sagen und ihm so liebend anzugehören. Er ermächtigt sie damit zugleich, liebend Christus anzugehören, d. h. dem, der für uns gestorben und auferstanden ist. Nach Röm 6, 11 sollen sich die Gläubigen als solche betrachten, die tot sind für die Sünde, aber leben für Gott in Christus Jesus. Wie Paulus weiter lehrt, gehören die Gläubigen Christus (1 Kor 3, 23) bzw. dem Herrn (Röm 14, 8; 1 Kor 6, 17), leben sie nicht für sich selbst, sondern für den, der für uns gestorben und auferstanden ist (2 Kor 5, 15).

Der Christ ist frei zur Erfüllung des Gesetzes Christi (Gal 6, 2). Dieses Gesetz umfaßt den gesamten Willen Gottes, wie Christus ihn verkündigt hat. Die Freiheit für das Gesetz Christi besagt die innere Ermächtigung für die Erfüllung des Willens Gottes³⁹. Dazu zählen vor allem der Dienst an der Gerechtigkeit und die Nächstenliebe. Nach Röm 6, 16—20 sind die Gläubigen Sklaven der Gerechtigkeit oder Sklaven des Gehorsams, der zur Gerechtigkeit führt. Sodann gehört hierher die Freiheit zur Nächstenliebe, also die Freiheit zur Hörigkeit gegenüber den Brüdern. Paulus schreibt in Gal 5, 13. 14: „Ihr wurdet zur Freiheit berufen, Brüder, nur benutzt die Freiheit nicht zum Vorwand für das Fleisch; vielmehr durch die Liebe werde einer des anderen Sklave. Denn das ganze Gesetz kommt zur Erfüllung in dem einen Wort: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich

³⁸ Zu den beiden ersten Befähigungen vgl. besonders SCHÜRMANN (s. Anm. 36); ferner: JOHANNES PAUL II., *Redemptor hominis* 21 (Die Würde des Menschen in Christus [s. Anm. 16] 103).

³⁹ In diesem Zusammenhang sei an die Indifferenz erinnert, die Ignatius von Loyola am Herzen lag. Vgl. *Geistliche Übungen*. Übertragen aus dem spanischen Urtext, Erklärung der 20 Anweisungen von A. HAAS (Herder-Bücherei 276), Freiburg ²1975, Nr. 23, 179; s. auch E. NIERMANN, *Indifferenz*, in: *Sacramentum mundi* II, 808—810.

selbst.“ Das Gesetz Christi, von dem der Apostel in Gal 6, 2 spricht, enthält wesentlich die Forderung der Nächstenliebe. Paulus sagt von sich selbst: „Obwohl ich frei bin von allen, habe ich mich allen zum Knecht gemacht“ (1 Kor 9, 19). Außerdem bemerkt er: „Alles ist erlaubt, aber nicht alles nützt. Alles ist erlaubt, aber nicht alles baut auf. Keiner suche seinen eigenen Vorteil, sondern den des anderen“ (1 Kor 10, 23).

Nimmt man zusammen, was über die Freiheit zur Gott- und Christusangehörigkeit und über die Freiheit zur Bruderliebe dargelegt wurde, dann erkennt man, daß sich die christliche Freiheit in der Liebe vollzieht. Sie ist Freiheit zur Liebe. Der Christ gewinnt seine Freiheit nicht im Bei-sich-selbst-Sein, sondern in dem Bei-dem-anderen-Sein. Dieser andere ist Gott und der Nächste. Der Christ ist frei, sich in Liebe Gott und dem Nächsten anheimzugeben. Er ist damit frei von sich selbst, frei von der bloßen Selbstbehauptung⁴⁰.

Bei der Freiheit zur christlichen Mündigkeit lassen sich drei Gesichtspunkte unterscheiden. Mündig ist zunächst, wer die Herrschaft über sich selbst besitzt, wer Herr ist über seine Triebe und Leidenschaften. Die Ermöglichung zu solchem Herrsein über sich selbst liegt in der gottgeschenkten Freiheit von der Sünde und vom Gesetz. Mündig ist ferner, wer den Menschen gegenüber innerlich unabhängig und selbständig bleibt. Der Christ steht in sich selbst. Denn er besitzt Halt genug an Christus. Der Halt an Christus verleiht ihm die innere Unabhängigkeit und damit die Freiheit, nur Christus als seinem Herrn zu dienen. Der Christ kennt zwar im zwischenmenschlichen Bereich den Dienst der Liebe und in diesem Sinne den Dienst des Sklaven (vgl. 1 Kor 9, 19). Aber er wehrt sich gegen den unfreien Dienst des Sklaven. Paulus schreibt in 1 Kor 7, 23: „Macht euch nicht zu Sklaven von Menschen!“ Weil der Christ vor Gott im Status der Kindschaft und der Freiheit lebt, soll er auch seinen Mitmenschen im Geiste der Freiheit begegnen. Die zitierte Mahnung des Paulus⁴¹ will verhindern, daß die sozialen Unterschiede unter den Menschen als entscheidend bewertet werden. Christus hat alle Glieder der Kirche zu einer Einheit zusammengefügt. Alle stehen folglich allein unter der Herrschaft Christi. Das schließt aus, daß jemand sich einem anderen als Christus wie ein Sklave vorbehaltlos unterstellt. Diese zweite Gestalt der christlichen Mündigkeit zeigt sich auch in der Kritik an der Gesellschaft (und auch an der Kirche). Der mündige Christ ist frei gegenüber gesellschaftlichen Strömungen, Vorurteilen und Idolen⁴².

Der mündige Christ besitzt unter Umständen auch die Freiheit, um Christi willen arm, ehelos und gehorsam zu leben und so auf Eigentum, Partnerschaft und Selbstbestimmung zu verzichten⁴³.

⁴⁰ Vgl. SCHLIER, in: ThWNT II, 497.

⁴¹ Vgl. H. D. WENDLAND, Die Briefe an die Korinther (NTD 7), Göttingen 1968, 60.

⁴² Zur gesellschaftskritischen Funktion des Glaubens vgl. J. B. METZ, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Mainz ³1980.

⁴³ Vgl. das Synodendokument: Unsere Hoffnung III, 3 (Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg—Basel—Wien ²1976, 105/106).

Mündig ist schließlich, wer in allen Vorkommnissen des Lebens die innere Überlegenheit bewahrt, wer sich unabhängig verhält in der Welt mit ihren Freuden und Leiden, ihren Geschäften und Bedrängnissen (vgl. 1 Kor 7, 29—31; 4, 12. 13; 2 Kor 6, 8—10).

Es ist deutlich geworden: Die christliche Freiheit ist nicht nur eine Folge und Frucht des Glaubens und damit eine Gabe. Sie ist auch eine Aufgabe, also eine Haltung, um die sich der Christ bemühen muß⁴⁴.

⁴⁴ D. Bonhoeffer, der am 4. Februar 1981 75 Jahre alt geworden wäre, unterscheidet vier Stationen auf dem Weg zur Freiheit: Zucht, Tat, Leiden und Tod; vgl. D. BONHOEFFER, Widerstand und Ergebung. Neuausgabe, München 1970, 403/404.

Die Bedeutung der „Einstellung“ für eine für den schulischen Religionsunterricht relevante Didaktik der Christologie

Prälat Professor Dr. Wilhelm Bartz, Trier, zur Vollendung des 80. Lebensjahres

Das Thema „Jesus Christus“ steht im Zentrum der religionspädagogischen Reflexion. Um den richtigen Ansatzpunkt für die schulische Behandlung der christologischen Frage zu finden, muß auch die Einstellung der Schüler zum besagten Thema – das gilt im Grunde für alle im Religionsunterricht behandelten Themen – in den Blick kommen.

In einem ersten Schritt soll dargelegt werden, welchen Ort die Einstellung innerhalb der Didaktik und Curriculumforschung hat und welche Merkmale dem Einstellungsbegriff zukommen, in einem zweiten Schritt wird über eine Einstellungserhebung bei Jugendlichen referiert, und in einem dritten Schritt werden die sich aus ihr ergebenden Konsequenzen für eine im schulischen Religionsunterricht relevante Didaktik der Christologie aufgezeigt.

1. Der Ort der „Einstellung“ innerhalb der Didaktik und Curriculumforschung sowie Elemente des Einstellungsbegriffs
- 1.1 Der Ort der „Einstellung“
- 1.1.1 Bildungstheoretische Didaktik

Schon in der geisteswissenschaftlichen Pädagogik bzw. bildungstheoretischen Didaktik² spielen Einstellungen der Schüler zum Bildungsinhalt eine entscheidende Rolle. Die

¹ Der Einstellungsbegriff ist wegen der großen Differenzen innerhalb der einzelnen Forschungsrichtungen so vieldeutig, daß eine allgemein anerkannte verbale Definition unmöglich ist. Es läßt sich jedoch sagen, daß er sich nicht nur auf das Denken, sondern ebenso auch auf Gefühle und Verhaltenstendenzen bezieht. „Man spricht daher auch von der Einstellung als einem System kognitiver, emotionaler und verhaltensmäßiger Komponenten“ (L. KRUSE, C. F. GRAUMANN, Soziale Interaktion [Kommunikation und Einstellung]), in: Pädagogische Psychologie, Teil III Sozialisation, Bearbeitete Neuausgabe der Studienbriefe des DIFF zum Funkkolleg Pädagogische Psychologie, Weinheim u. Basel 1976, 60). C. P. G. Tilanus bestimmt Einstellung als „eine wissenschaftliche Konstruktion, um die Konsistenz menschlichen Verhaltens zu erklären“ (Empirische Dimensionen der Religiosität, Augsburg—Steppach 1972, 134). Siehe auch E. ROTH, Einstellung, Einstellungsänderung, in: Wörterbuch der Pädagogik, Bd. 1, hrsg. v. Willmann-Institut München—Wien, Freiburg/Basel/Wien 1977, 208—210. Auf die Merkmale des Einstellungsbegriffs wird näherhin in 1.2 eingegangen.

² Die bildungstheoretische Didaktik mit geisteswissenschaftlich-praktischem Charakter hat ihren Ursprung in der Schlußphase der „pädagogischen Bewegung“ in den zwanziger Jahren. Hier

zweite Frage in der didaktischen Analyse Wolfgang Klafkis lautet: „Welche Bedeutung hat der betreffende Inhalt bzw. die an diesem Thema zu gewinnende Erfahrung, Erkenntnis, Fähigkeit oder Fertigkeit bereits im geistigen Leben der Kinder meiner Klasse³ . . .?“ Sie muß beachtet werden, damit der Bildungsinhalt, dem der Primat zukommt, wirklich optimal nahegebracht werden kann, was für das Gelingen des Bildungsprozesses unerlässlich ist.

1.1.2 Lerntheoretische Didaktik

Ausdrücklich befaßt sich mit diesem Problem die lerntheoretische Didaktik der „Berliner Schule“⁴. In ihrer Analyse des Unterrichtsgeschehens nennt sie vor den eigentlichen didaktischen Entscheidungsfeldern des Unterrichts⁵ die anthropogenen und sozio-kulturellen Voraussetzungen. Während die sozio-kulturellen Voraussetzungen mehr die „objektiven Mächte“ als Träger der Ideologiebildung und Schulpolitik meinen⁶, fassen

ist E. Weniger (1894—1961) zu nennen, der Grundlinien einer „Theorie der Bildungsinhalte“ zu erhellen suchte, so daß neben ihrer geisteswissenschaftlichen Grundlegung ihre Inhaltszentriertheit (Primat der Inhalte) zu betonen ist. Ihr geisteswissenschaftlicher Charakter zeigt sich in folgendem: Sie versteht sich a) als Theorie des Handelns, sie hat b) die didaktisch relevante Wirklichkeit als Ansatzpunkt (gegen eine normative Didaktik), sie steht c) grundsätzlich auf der hermeneutischen Methode und hat d) ein historisches Grundverständnis (vgl. dazu E. WENIGER, Didaktik als Bildungslehre. Teil 1: Theorie der Bildungsinhalte und des Lehrplans, Weinheim ⁶1965). Die bildungstheoretische Didaktik hat 3 Varianten, „die – mehr oder weniger deutlich ausgesprochen – im Zusammenhang mit E. Wenigers Auffassung der Didaktik stehen“ (W. KLAFFKI, H. J. FINCKH, Der Begriff der Didaktik und der Satz vom Primat der Didaktik [im engeren Sinne] im Verhältnis zur Methodik, in: Funkkolleg Erziehungswissenschaft, Studienbegleitbriefe, Bd. 1, Weinheim/Berlin/Basel ²1970, IV, 16). Die 1. Variante der bildungstheoretischen Didaktik bietet W. Klafki (siehe dazu W. KLAFFKI, Studien zur Bildungstheorie und Didaktik, Weinheim u. Basel 1975).

³ W. KLAFFKI, Fünfte Studie: Didaktische Analyse als Kern der Unterrichtsvorbereitung (1958), in: W. KLAFFKI, Studien zur Bildungstheorie und Didaktik, a. a. O. 136.

⁴ Die lerntheoretische Didaktik (Berliner Schule) ist als ausdrückliche Gegenkonzeption zur bildungstheoretischen von P. Heimann, der sie 1962 zum ersten Male vorstellte, entwickelt worden. Das Modell wird inzwischen von W. Schulz, der an seiner Entwicklung beteiligt war, verändert interpretiert und verwendet. Typisch für die lerntheoretische Didaktik ist die zentrale Stellung des Lernbegriffs. Unterricht wird in der Strukturanalyse auf 4 Entscheidungsfelder – Intentionen (Absichten), Themen (Inhalte, Gegenstände), Methoden (Verfahren), Medien (Mittel) – und die anthropogenen sowie sozio-kulturellen Voraussetzungen zurückgeführt, wobei die Betonung des Interdependenzverhältnisses dieser Strukturelemente von größter Wichtigkeit ist. Die Vertreter dieses Modells sprechen der lerntheoretischen Didaktik einen kritisch-emanzipatorischen Auftrag zu (siehe dazu P. HEIMANN, G. OTTO, W. SCHULZ, Unterricht – Analyse und Planung, Auswahl Reihe B, H. 1/2, Hannover 1965, bes. 5—47; siehe auch: W. KLAFFKI, H. J. FINCKH, Der Begriff der Didaktik . . . , a. a. O. IV/13 – IV/16; ebenf. R. LERSCH, Didaktik, in: Wörterbuch der Pädagogik, Bd. 1, a. a. O. 194—196).

⁵ Siehe Anm. 4.

⁶ Vgl. W. SCHULZ, Unterricht – Analyse und Planung, in: P. HEIMANN, G. OTTO, W. SCHULZ, Unterricht, Analyse und Planung 1/2, Hannover, Berlin, Darmstadt, Dortmund ³1960, 37: „Aus der sozialkulturellen Gesamtsituation wollen möglicherweise Trends, Tendenzen den Unterricht beeinflussen, desgleichen die gesetzlichen Grundlagen des Schulunterrichts, die Forderungen gesellschaftlicher Gruppen.“

die anthropogenen Voraussetzungen die Individuallage der Schüler – natürlich auch der Lehrer –, die Klassen- und Schulsituation ins Auge. Da die Schüler aber wesentlich auch außerhalb der Schule bestehende und geprägte Einstellungen und Haltungen gegenüber dem Unterricht mitbringen, müssen diese Faktoren mitberücksichtigt werden, damit ein angemessener Unterricht projiziert werden kann. So schreibt W. Schulz: „Der Unterricht muß mit der Vorgeprägtheit des an ihm Teilnehmenden rechnen, sowohl Schüler als Lehrer bringen ihre Anlagen und Einstellungen mit, ihre Erfahrungen in ihn ein. Wer mit ihnen nicht rechnen kann, wird vielleicht erfahren, daß sie sich auch gegen seinen Willen durchsetzen⁷.“ Erst nach Klärung dieser Voraussetzungen ist die Entscheidung über Intentionen, Thematik, Methoden und Medien, also über die Erstellung eines Curriculums möglich.

1.1.3 Motivationsforschung

H. Roth stellt die Bedeutung der außerschulischen Einstellungen und Haltungen nicht nur für die Erstellung eines Curriculums heraus, sondern auch für die Gestaltung einer Unterrichtseinheit oder Unterrichtsstunde. Unter der Problematik der Artikulations-schemata innerhalb der Methodenlehre betrachtet er die Notwendigkeit des Aufbaus einer Unterrichtseinheit nach lernpsychologischen Gesichtspunkten und entwirft ein Stufenschema, dessen erste Stufe die Motivation darstellt⁸. Motivation als die Aktualisierung eines Motivs in einer konkreten Situation, wobei Motiv als eine überdauernde Antriebskraft in bezug auf konkretes zielgerechtes Verhalten verstanden wird⁹, ist also ein wichtiges Moment des Unterrichtsgeschehens. Die Ergebnisse der Motivationsforschung dürften auch für unser Problem relevant sein. Motive sind verschieden stark ausgeprägt und zeigen verschiedene Tendenzen. Ihre Kenntnis ist nötig, um sie im Unterricht aktualisieren zu können. So müssen allgemeine Erwartungshaltungen hinsichtlich des Erfolgsausgangs eines Unterrichts und auch die Anreize in Betracht gezogen werden, die ein Unterricht bietet. Diese Erwartungshaltungen sind zum einen außerschulische Erwartungen und Beurteilungen, die bei der Unterrichtsplanung beachtet werden müssen. Sind sie bekannt, kann der Unterricht entsprechende Anreize bieten, die ein Motiv positiv beeinflussen können¹⁰.

1.1.4 Kommunikative Didaktik

Wichtig sind auch die Ansätze der Sozialpsychologie bzw. der kommunikativen Didaktik, die sich dem Unterricht als Kommunikationsgeschehen und der Klasse als kommunizierender Gruppe zuwendet. Dabei wird deutlich, daß diese Kommunikation

⁷ Ebd. 36.

⁸ Vgl. H. ROTH, Pädagogische Psychologie des Lehrens und Lernens, Berlin, Hannover, Darmstadt 1957, 249 ff.

⁹ Siehe M. ORT, Motiv, in: Pädagogische Psychologie, Teil I, Basisteil, a. a. O. 153.

¹⁰ Vgl. H. HECKHAUSEN, Motive und ihre Entstehung, in: Pädagogische Psychologie, Teil II, Entwicklung und Motivation, a. a. O. 74–76.

ein Prozeß ist, in dem sowohl Lernender als Lehrender koagieren. Damit aber eine Nachricht von einem Kommunikator (Quelle und Sender) zu einem Kommunikanten (Empfänger und Ziel) gelangen kann, bedarf es auf der Seite des jeweiligen Kommunikators der Kenntnis der Empfängerseite: der Intelligenz des Kommunikanten, seiner Vorkenntnisse, seiner Einstellungen, die wiederum durch soziale und psychologische Bedingungen mitbestimmt sind. Die Erforschung dieser Einstellungen oder Attitüden ist so eine wichtige Aufgabe, die sowohl die Erforschung ihrer kognitiven, emotionalen und verhaltensmäßigen Komponenten als auch ihrer Interdependenz und ihrer Veränderungsmöglichkeiten umfaßt¹¹.

1.1.5 Informationstheoretische Didaktik

Diesen Voraussetzungen des Unterrichts wendet sich ebenfalls die informationstheoretische Didaktik zu, wenn es ihr auch nur um die bereits vorhandene Information geht, der entsprechende weitere Information zugeführt werden kann¹². Da jedoch, wie die Sozialpsychologie herausgestellt hat, jede Einstellung außer kognitiven auch emotionale und verhaltensmäßige Komponenten besitzt, kann man die Fragestellung der informationstheoretischen Didaktik dahin erweitern, daß auch die nichtkognitiven Aspekte beachtet werden müssen. Gerade die Religionsdidaktik, die ganz besonders auf affektive Lernziele nicht verzichten kann, muß sich deshalb den affektiven und emotionalen Voraussetzungen zuwenden, die die Schüler in den Unterricht mitbringen.

1.1.6 Behavioristische Lerntheorie

Die behavioristische Lerntheorie versteht Unterricht als planmäßige und zielgerechte Verhaltensänderung¹³. Auch hier spielen die Voraussetzungen des Lernens und Unterrichts, also die Einstellungen, eine Rolle. Bestimmte Lernschritte können nur dann

¹¹ Siehe dazu L. KRUSE, C. F. GRAUMANN, Kommunikationsmodelle (Kapitel 9, Soziale Interaktion), in: Pädagogische Psychologie, Teil III, Sozialisation, a. a. O. 54—57; ebenf. A. SJÖLUND, Der Kommunikationsprozeß im Unterricht, in: B. FORSBERG u. E. MEYER (Hrsg.), Einführung in die Praxis der schulischen Gruppenarbeit, Heidelberg 1973, 9—34. Die kommunikative Didaktik wendet sich vor allem den Problemen der Kommunikation im Unterricht zu sowie ihrem prozeßhaft-sozialen Aspekt.

¹² Die informationstheoretische Didaktik ist eine Spielart der lerntheoretischen Didaktik. Sie sieht ihren Gegenstand nur in der Methode. Es geht ihr um die Frage nach methodischen Möglichkeiten, gesetzte Lernziele rationell und ökonomisch zu erreichen. Näheres zur informationstheoretischen Didaktik, in: W. KLAFKI, H. J. FINCKH, Der Begriff der Didaktik . . . a. a. O. IV/19 f.; siehe auch W. H. PERSEN, Didaktik, in: L. ROTH (Hrsg.) Handlexikon zur Erziehungswissenschaft 1, Reinbek b. Hamburg 1980, 101—102; vgl. auch F. v. CUBE, Kybernetische Grundlagen des Lernens und Lehrens, Stuttgart 1965.

¹³ Die behavioristische Lerntheorie geht auf B. F. Skinner zurück. In ihr wird „das Verhalten vorwiegend mit sprachlich formulierten Beobachtungsgrößen und deren Beziehungen untereinander erklärt . . .“ (R. HANNI, Behaviorismus, deskriptiver, in: W. ARNOLD, H. J. EYSENCK, R. MEILI [Hrsg.], Lexikon der Psychologie, 1. Bd., Freiburg, Basel, Wien 1971, 255).

erfolgen, wenn die für sie notwendigen Voraussetzungen vorhanden sind. Oder, auf bestimmte Voraussetzungen können nicht alle Lernschritte, sondern nur eine bestimmte Art von Lernschritten folgen. Verhaltensänderungen werden dann nach Skinner durch positive oder negative Verstärkung erreicht¹⁴.

1.1.7 Curriculumtheorie

Die deutsche Curriculumforschung schließlich hat im Anschluß an das Modell von Saul B. Robinsohn herausgestellt, daß im Unterricht Qualifikationen zur Bewältigung von Lebenssituationen erworben werden sollen¹⁵. Nun können aber im Unterricht nicht direkt Qualifikationen für bestimmte schulische und außerschulische Lebenssituationen vermittelt werden. Es können vielmehr nur bestimmte Verhaltensdispositionen geschaffen werden, die dann später durch Transfer auf bestimmte Lebenssituationen aktualisiert werden können¹⁶. „Auch der beste (. . .) -unterricht kann z. B. nicht Qualifikationen (wie) soziales Verhalten in Staat und Gesellschaft oder Mündigkeit im Bereich der Kirche direkt vermitteln. Er kann höchstens informierende (kognitive) und gewissensbildende (affektive) Lernprozesse in Gang setzen und teilweise abschließen, von deren Zielen her der junge Erwachsene später zu dem Qualifikationsbündel soziales Verhalten oder Mündigkeit weiterschreitet. Hat der Schüler Rücksichtnahme, Verzicht und faires Verhalten eingeübt oder hat er gelernt, im Bereich der Kirche selbständig und verantwortlich zu handeln, dann sind Ziele erreicht, die zur Transfer-Erwartung hinsichtlich der Qualifikationen ‚soziales Verhalten‘ und ‚Mündigkeit‘ berechnen¹⁷.“

Zur Schaffung neuer Verhaltensdispositionen ist die Kenntnis des bisherigen Verhaltens unabdingbar. Es muß deshalb zur Rückbindung an das Leben in den Zielformulierungen die Rückbindung an das Leben in der Erfassung der Voraussetzungen des Unterrichts treten.

¹⁴ „Verstärkung“ (Reinforcement) ist ein zentraler Begriff für Skinners Lernexperimente, die dem programmierten Lernen zugrunde liegen. Die positive Verstärkung (= Darbietung eines positiven „belohnenden Reizes“) als auch die negative Verstärkung (= Beendigung eines negativen Reizes, also nicht identisch mit Bestrafung) führen in jedem Fall „zu einer Erhöhung der Auftretenswahrscheinlichkeit des jeweiligen vorangehenden Verhaltens“ (siehe H. HECKHAUSEN, Faktoren des Entwicklungsprozesses, in: Pädagogische Psychologie, Teil II, Entwicklung und Motivation, a. a. O. 48—50, ebenf. 49, Anm. 20).

¹⁵ Siehe dazu S. B. ROBINSON, Bildungsreform als Revision des Curriculum, Neuwied, Berlin 1969; ebenf. G. STACHEL, Situationen und Qualifikationen, Lernziele und Inhalte, in: G. STACHEL, Curriculum und Religionsunterricht, Zürich—Einsiedeln—Köln 1971, 82: „Situationen, die erhoben sind, rufen nach Qualifikationen, die ihnen zugewiesen werden. Und Qualifikationen sollen ihrerseits für eben diese Situationen qualifizieren . . .“

¹⁶ Siehe dazu H. FOX, Merkmale bzw. Kriterien für einen curricular strukturierten Religionsunterricht und ihre kritische Würdigung, in: Trierer Theol. Zeitschrift 86 (1977) 61.

¹⁷ Ebd.; siehe auch G. STACHEL, a. a. O. 82.

1.1.8 Folgerungen

Aus dem (in 1.1.1 – 1.1.7) Dargelegten ergeben sich folgende Folgerungen in bezug auf die Erforschung der dem Unterricht vorausgehenden Einstellungen:

- Sowohl bei der Erstellung eines Gesamtcurriculums wie auch bei der Erstellung einer Unterrichtseinheit in einer bestimmten Klasse müssen die Einstellungen der Schüler beachtet werden.
- Hierbei müssen sowohl die kognitiven als auch die affektiven Komponenten (Überzeugungen, Gefühle, Verhaltensdispositionen) ins Auge gefaßt werden.
- Es sind die psychologischen und sozialen Bedingungen des Unterrichts zu untersuchen.

1.2 Elemente bzw. Merkmale des Einstellungsbegriffs

Die Einstellung ist ein zentrales Thema soziologischer, psychologischer und pädagogischer Forschung. Es lassen sich beim Einstellungsbegriff mehrere Elemente bzw. Merkmale unterscheiden¹⁸.

1.2.1 1. Merkmal: Einstellungen sind objektbezogen

Jegliche Einstellung ist immer eine Einstellung zu etwas, eine Ausgerichtetheit auf etwas. Sie ist objektbezogen. Objekt ist in diesem Zusammenhang sehr weit zu fassen, „denn Gegenstände, auf die Individuen in ihren Einstellungen bezogen sind, können natürlich alle Inhalte des Erlebens sein“¹⁹. So sind zu den psychologischen Objekten zu rechnen: „Personen, Symbole, Ideen, Institutionen, Berufe, Minderheiten, religiöse Gebräuche, Parteien usf.“²⁰. Einstellungen können sich auf die physische Umwelt, auf psychisches Erleben, auf soziale Gegebenheiten, auf kulturelle und religiöse Werte richten. Sie sind jedoch immer subjektive Größen, die das persönliche Erleben widerspiegeln. Wenn bei einer Untersuchung z. B. der Einstellungsgegenstand Jesus Christus ist, so geben die gewonnenen Einstellungen wieder, wie er von den Probanden gesehen, empfunden und erfahren wird.

¹⁸ Vgl. E. ROTH, *Einstellung als Determination individuellen Verhaltens*, Göttingen 1967. Siehe auch W. PRAWDZIK, *Der Religionsunterricht im Urteil der Hauptschüler. Eine empirische Untersuchung auf der 9. Klasse Hauptschule in München, Zürich, Einsiedeln, Köln 1973*, 24–28.

¹⁹ E. ROTH, *Einstellung* . . . , a. a. O. 63.

²⁰ F. SUELLWOLD, *Entwicklung und Verwendung von Einstellungsskalen*, in: *Studium Generale* 15 (1962) 126 f.

1.2.2 2. Merkmal: Einstellungen sind erfahrungsbedingt

„Einstellungen sind nicht das Ergebnis eines sich aus vorgegebenen Anlagen entwickelnden Reifungsprozesses, sondern Folge einer individuellen Lerngeschichte²¹. . . Wie der Motivation im Lernprozeß eine entscheidende Funktion zukommt, so hängt auch der Erwerb von Einstellungen davon ab, „welche Bedeutung dem Einstellungsgegenstand“ – in unserem Falle Jesus Christus – „zur Realisierung bestimmter Wert- und Zielvorstellungen zugeschrieben wird²²“. Die Intensität der Einstellung richtet sich danach, wie wichtig die Erreichung des angestrebten Gutes für die betreffende Person ist. E. Roth wie auch L. L. Thurstone machen darauf aufmerksam, daß die affektive Richtung der Einstellungen – ob positiv, neutral oder negativ – dadurch bestimmt wird, ob der Gegenstand die Befriedigung eigener Bedürfnisse und Interessen fördert oder erschwert²³. Einstellungen können erworben werden durch Imitation, Identifikation, Information, Indoktrination. Sie lassen sich aufgliedern in²⁴:

- kollektiv-habituelle Einstellungen, bedingt durch Milieu, Familie, Klasse, Zeitgeist usw.,
- individuell-habituelle Einstellungen, verursacht durch Erziehung und die persönliche Lerngeschichte,
- individuell-momentane Einstellungen, hervorgerufen durch einmalige Erlebnisse von geringer Tiefenwirkung,
- kollektiv-momentane Einstellungen, begründet in einem gemeinsamen, aktuellen Erleben.

Bei unserer Fragestellung „Jesus Christus“ können alle vier Gesichtspunkte eine Rolle spielen.

1.2.3 3. Merkmal: Einstellungen haben Systemcharakter

„Einstellung ist ein komplexes Phänomen, das sich in verschiedene Komponenten aufgliedern läßt²⁵.“ So sind zu nennen: die Annahmen über den Gegenstand, der mit dem Gegenstand verbundene Affekt und die Disposition, in bezug auf den Gegenstand zu handeln; sie sind als kognitive, affektive und Handlungskomponente miteinander und wechselseitig verflochten²⁶.

²¹ W. PRAWDZIK, a. a. O. 25; siehe auch E. ROTH, Einstellung . . . , a. a. O. 41.

²² W. PRAWDZIK, a. a. O. 25.

²³ Vgl. E. ROTH, Einstellung . . . , a. a. O. 78; ebenf. L. L. THURSTONE & E. J. CHAVE, *The Measurement of Attitude*, Chicago 1948, 39.

²⁴ Vgl. Einteilung nach E. MOLNAR, *Die Einstellung der Persönlichkeit und die Kunstbetrachtung*, in: *Arch. f. d. ges. Psychologie* 87 (1933) 236; auch bei E. ROTH, Einstellung . . . , a. a. O. 21; ebenf. W. PRAWDZIK, a. a. O. 26.

²⁵ W. PRAWDZIK, a. a. O. 27.

²⁶ Siehe E. ROTH, Einstellung . . . , a. a. O. 35 f.

Zum Abschluß dieser Überlegungen zur Einstellung sei noch vermerkt, daß bei Einstellungsuntersuchungen nur Äußerungsformen der Einstellungen in Worten, im Verhalten, in Emotionen, in Gestik und Mimik usw. faßbar sind. Die Einstellungen selbst sind nicht direkt oder unmittelbar beobachtbare Größen²⁷.

2. Einstellungserhebung zum Thema „Jesus Christus“

2.1 Ziel und Methode des Projekts

Es ging um die Frage, ob Jugendliche zwischen 13 und 15 Jahren noch am Thema „Jesus Christus“ interessiert sind und auf welche Weise sie sich gegebenenfalls damit auseinandersetzen wollen. Die Erhebung versuchte deshalb etwas über die Einstellung der Jugendlichen hinsichtlich des besagten Themas zu erfahren, um feststellen zu können, welche Konsequenzen das für den Religionsunterricht hat.

Es wurde im Raum Mainz, Wiesbaden, Frankfurt Zugang zu informellen Gruppen²⁸ von Jugendlichen der entsprechenden Altersstufe gesucht, um die Möglichkeit zu schaffen, mit ihnen frei über religiöse Probleme – in sie eingebettet das Thema „Jesus Christus“ – zu diskutieren, was als Exploration vor allem der Fragebogenformulierung dienen sollte. Solche Diskussionen und Gespräche, die teilweise auf Tonband aufgenommen wurden, fanden im Frühjahr 1980 in sechs Gruppen (ca. 40 Jugendliche) in Pfarrheimen und Kommunikationszentren statt, in denen alle Jugendlichen Zutritt hatten.

Aus dem aufgestellten Hypothesenplan wie aus den durch die Exploration erhaltenen Kenntnissen wurde ein Fragebogen erarbeitet²⁹, der von 340 Schülern der gleichen Altersgruppe – sie waren alle katholisch – im Sommer 1980 ausgefüllt wurde. Hierbei konnte das Bestreben, nur mit informellen Gruppen zu arbeiten, nicht aufrechterhalten

²⁷ Siehe dazu L. KRUSE, C. F. GRAUMANN, Soziale Interaktion (Kommunikation und Einstellung), in: Pädagogische Psychologie, Teil III, Sozialisation, a. a. O. 61: „Einstellungen (sind) nicht direkt beobachtbar oder meßbar (...), sondern müssen erschlossen werden aus den kognitiven, emotionalen oder verhaltensmäßigen Reaktionen eines Individuums auf bestimmte soziale Objekte oder Situationen.“

²⁸ Man unterscheidet in den Sozialwissenschaften zwischen formellen und informellen Gruppen. Bei formellen Gruppen sind die verschiedenen Gruppenmerkmale wie Ziele, Rollen, Normen ausdrücklich festgelegt. „Von einer informellen Gruppe spricht man immer dann, wenn dies nicht der Fall ist; wenn sich also die genannten Gruppenmerkmale . . . spontan herausbilden können“ (C. F. GRAUMANN, L. KRUSE, Die Klasse als Gruppe, in: Pädagogische Psychologie, Teil IV, Sozial- und motivationspsychologische Aspekte der Schule, a. a. O. 4).

²⁹ Der Fragebogen umfaßte 40 Items nach Likert skaliert, 12 Gegensatzpaare in einem Polaritätsprofil, einige Faktenfragen und einige offene Fragen, die dem Probanden Raum für die eigene Formulierung der Antwort lassen, im Gegensatz zur geschlossenen Frage, bei der eine

werden. Der Fragebogen wurde in 8. und 9. Hauptschulklassen verteilt und von den Schülern beantwortet³⁰.

2.2 Der Hypothesenplan³¹

Hypothesen, die einer empirischen Untersuchung zugrundeliegen, sind gewonnen aus bereits aufgestellten Theorien empirischer und wissenschaftlicher Arbeiten, aus dem bisherigen Bemühen um das zu behandelnde Thema, aus persönlichen Erfahrungen, aus dem, was so im Umlauf ist, aus den genugsam bekannten Einstellungen und Erwartungen des für die Erhebung relevanten Personenkreises. Ist über den zu erhebenden Gegenstand wenig bekannt, wird man sich bei der Hypothesenbildung mit dem zufriedengeben müssen, was man aus Gesprächen und Diskussionen zur Kenntnis genommen hat. Bei der Hypothesenbildung im einzelnen ist es recht sinnvoll, G. C. Homans Begriffspaar „äußeres und inneres System“³² zu benutzen. Es wurde folgender Hypothesenplan formuliert:

I. Hypothesen vom „inneren System“

1. Hypothesen in bezug auf die Persönlichkeitsdaten

- a) Die Einstellung der Jugendlichen zu Jesus Christus kovariiert nicht mit ihrer Geschlechtszugehörigkeit.
- b) Die Einstellung zu Jesus Christus steht in Verbindung mit der Religiosität der Probanden.

Auswahl von Antwortmöglichkeiten vorgegeben ist. Einige Beispiele aus dem Fragebogen nach der Likertskala seien angeführt:

Nr. 14) Ich befasse mich oft mit der Frage, ob Jesus der Sohn Gottes ist:

☐ völlig richtig, ☐ richtig, ☐ unentschieden, ☐ falsch, ☐ völlig falsch

Nr. 16) In verzweifelten Situationen habe ich oft das Bedürfnis zu Jesus zu beten: völlig richtig, usf.

Nr. 18) Ich betrachte Jesus als Freund und Bruder: völlig richtig, usf.

Nr. 22) Jesus hat allen geholfen, die zu ihm kamen, ohne einen Unterschied zu machen: völlig richtig, usf.

Nr. 31) Jesus wurde nicht so wie jeder andere Mensch geboren, sondern aus Maria der Jungfrau: völlig richtig, usf.

Nr. 33: Jesus spielt eine wichtige Rolle bei der Antwort auf die Frage nach dem Sinn meines Lebens: völlig richtig, usf.

³⁰ Wenn wir eine Schulklasse als Arbeitsgruppe sehen, die sich zum Zwecke des Unterrichts im Klassenzimmer versammelt hat, dann wird sie als „formelle Gruppe“ verstanden (vgl. C. F. GRAUMANN, L. KRUSE, Die Klasse als Gruppe, a. a. O. 6).

³¹ Siehe dazu auch H. FOX, Ethik als Alternative zum Religionsunterricht, Trier 1977, 19–20.

³² Das „äußere System“ umfaßt all das, was an Meinungen und Einstellungen zu einem bestimmten Thema von außerhalb der Gruppe (Elternhaus, Kirche Parteien, Pfarrgemeinde usw.) hervorgerufen wird. Zum „inneren System“ zählen alle die Verhaltenselemente, die sich innerhalb der Gruppe entwickeln (siehe dazu G. C. HOMANS, Theorie der sozialen Gruppe, Köln/Opladen 1968, 100 ff., 123 ff.; vgl. auch H. FOX, Ethik . . ., a. a. O. 20–21).

2. Hypothesen in bezug auf die Klassen-, Schul- und Gruppensituation
 - a) Die Einstellung zu Jesus Christus wird mitbestimmt vom wahrgenommenen Urteil der Mitschüler, Religionslehrer und Gruppenmitglieder.
 - b) Liegen mit der Gruppe gemachte religiöse Erlebnisse vor (z. B. Besinnungstage, Jugendgottesdienste usw.), wird die Einstellung zu Jesus Christus davon beeinflusst.
3. Hypothesen in bezug auf die Kirche
 - a) Die Einstellung der Jugendlichen zu Jesus Christus wird mitbestimmt von ihrer positiven bzw. negativen Einstellung zur Kirche wie von ihren positiven bzw. negativen Erfahrungen mit ihr.
 - b) Je intensiver die Bindung der Jugendlichen an die Kirche ist, um so engagierter ist ihre Beziehung zu Jesus Christus.

II. Hypothesen vom „äußeren System“

1. Hypothesen in bezug auf das Elternhaus
 - a) Die Einstellung der Jugendlichen zu Jesus Christus hängt zusammen mit der religiösen Situation im Elternhaus.
 - b) Die Einstellung der Jugendlichen zu Jesus Christus korreliert mit der Einstellung der Eltern zu Jesus Christus.
2. Hypothesen in bezug auf Kirche, kirchliche Verkündigung und Religionsunterricht
 - a) Die Einstellung der Jugendlichen zu Jesus Christus wird von kirchlichen Aktivitäten (z. B. Predigt, Katechese usw.) wie dem schulischen Religionsunterricht mitbestimmt.
 - b) Je mehr Jesus als Mensch dargestellt wird, der sich für Gewaltlosigkeit, spontane Versöhnung und Solidarität mit den Schwachen und Benachteiligten eingesetzt hat, um so leichter gewinnen die Jugendlichen Zugang zu ihm.
3. Hypothesen in bezug auf sonstige Einflüsse
 - a) Die Einstellung der Jugendlichen zu Jesus Christus ist mitgeprägt vom aktuellen außerkirchlichen Jesusinteresse.
 - b) Die Einstellung der Jugendlichen zu Jesus Christus ist mitbeeinflusst vom landläufigen Christusbild.

2.3 Das Ergebnis

Das Ergebnis der Deskriptionsstatistik kann folgendermaßen zusammengefaßt werden:

- 1) Für 90 % der Befragten hat Jesus einen hohen Stellenwert. Er spielt bei 61 % eine bedeutende Rolle in persönlichen Schwierigkeiten, z. B. bei der Überwindung von Angst, Hoffnungslosigkeit und jedweder Bedrohung und bei der Antwort auf die Sinnfrage. Keineswegs hat sich gezeigt, daß die Jugendlichen ein festes Jesusbild mitbringen, das auf die dogmatische Formel „Sohn Gottes“ oder auf die „letzte Instanz“ zur Belohnung und Bestrafung menschlichen Handelns fixiert ist. Solche Formeln mögen zwar angelernt sein und im kognitiven Bereich vorherrschen, sie prägen aber kaum die Einstellung der Schüler, in der es ja vorwiegend auch um die affektive Komponente geht.
- 2) 70 % haben die Items, die sich auf Jesus als Mensch beziehen, als „völlig richtig“, 23 % als „richtig“ bezeichnet. Die Items, die Jesus als Gottessohn bezeichnen, wurden von 22 % als „völlig richtig“ und von 10 % als „richtig“ qualifiziert. Die Mehrheit der Probanden ist in dieser Frage unentschieden. Für „völlig falsch“ votierten 11 %. Der Satz: „Jesus wurde nicht so wie jeder andere Mensch geboren, sondern aus Maria, der Jungfrau“, wurde von 8 % mit „völlig richtig“, von 7 % mit „richtig“, von 39 % mit „unentschieden“, von 30 % mit „falsch“ und von 16 % mit „völlig falsch“ qualifiziert.
- 3) Mit dem Namen „Jesus“ verbinden sich für 92 % die Begriffe: Liebe, Mitmenschlichkeit, Freundschaft, Brüderlichkeit, Solidarität, Gewaltlosigkeit, Versöhnung und Frieden. Nur bei 32 % wird mit dem Namen „Jesus“ die Kirche in Verbindung gebracht. Die im Hypothesenplan formulierte Hypothese: „Je intensiver die Bindung der Jugendlichen an die Kirche ist, um so engagierter ist ihre Beziehung zu Jesus Christus“ (I., 3., b)), trifft in dieser Ausschließlichkeit nicht zu.
- 4) Von über 80 % wird Jesus als Revolutionär bezeichnet. Die Begriffe „Gewaltlosigkeit“ und „Revolutionär“ schließen sich bei ihnen nicht aus. Der Begriff „Revolutionär“ wird mehr im Sinne der Sozialkritik verstanden.
- 5) 49 % sind der Meinung, daß Jesus die Kirche, so wie sie jetzt ist, nicht will, ja, daß sie ihn eigentlich verfälscht.
- 6) Es zeigt sich, daß eine überstarke Betonung der dogmatischen Christusaussagen einer personalen Beziehung zu Jesus nicht dienlich, eher hinderlich ist. Wo Jesus einfachhin der Gott ist, der leidet und am Kreuze hängt, wird der Zugang zum Menschen Jesus, der unser Freund und Bruder ist, nur schwer gefunden. Das wird von 32 % so gesehen.
- 7) Nur 34 % halten es für „völlig richtig“ und 24 % für „richtig“, daß ihre Einstellung zu Jesus mit der ihrer Eltern korreliert. Für 60 % spielt die religiöse Erziehung im Elternhaus für die Einstellung zu Jesus eine Rolle.
- 8) Das außerkirchliche Jesusinteresse (Jesus people usw.) hat heute kaum mehr Einfluß auf die Einstellung der Jugendlichen zu Jesus. Die betreffende Hypothese

(II., 3., a)) ist damit falsifiziert. Es ist ebenfalls deutlich geworden, daß auch andere Hypothesen höchstens in modifizierter Form zu verifizieren sind.

- 9) Das „semantische Differential“³³ brachte zutage – es ging in ihm um die Einstellung zur Kirche –, daß 72 % der Probanden überwiegend die negative Eigenschaft der Begriffspaare, die häufig mit „sehr“ verbunden wurde, angekreuzt haben. Das Image der Kirche ist bei den befragten Jugendlichen nicht sehr gut. Den höchsten Prozentsatz erhielten die Begriffe „altmodisch“ (89 %), „konservativ“ (88 %) und „autoritär“ (84 %), fast immer verstärkt durch „sehr“.
- 10) Nur 19 % besuchen regelmäßig den Sonntagsgottesdienst; 28 % besuchen ihn hin und wieder; 12 % besuchen nur Jugendgottesdienste; 41 % geben an, nie in die Kirche zu gehen.

3. Konsequenzen für eine im schulischen Religionsunterricht relevante Didaktik der Christologie

3.1 Der Ansatz

Die Ergebnisse der Erhebung, die nicht den Anspruch erheben, repräsentativ oder signifikant zu sein, geben wichtige Hinweise und Tendenzen für eine Didaktik der Christologie, entsprechen sie doch aufs Ganze gesehen sonstigen Beobachtungen und Erfahrungen mit Schülern dieses Alters. Es muß ein Identifikationspunkt gefunden werden, der einen Zugang zur inneren Dynamik der Person Jesu eröffnet.

Nach den Umfrageergebnissen kann dieser Identifikationspunkt nicht ein Jesus sein, der als Ergebnis mühevoll erarbeiteter Dogmatisierungen als verkündeter Christus erscheint. Wenn die Erhebung ausweist, daß viele Jugendliche gerade von der Praxis Jesu

³³ Das Polaritätsprofil bzw. das semantische Differential sah folgendermaßen aus: Du sollst Dich zwischen zwei entgegengesetzten Eigenschaften entscheiden, wie sie nach Deiner Meinung für die amtliche Kirche zutreffen:

interessant	—	langweilig
altmodisch	—	modern
beliebt	—	unbeliebt
anziehend	—	abstoßend
überzeugend	—	Zweifel weckend
reich	—	arm
gerecht	—	ungerecht
eintönig	—	abwechslungsreich
demokratisch	—	autoritär
barmherzig	—	unbarmherzig
progressiv	—	konservativ
rückständig	—	aufgeschlossen

Beim Ankreuzen der betreffenden Eigenschaften mußte man sich entscheiden zwischen „sehr“, „etwas“ und „unentschieden“.

angezogen werden, der theologischen Dimension Jesu dagegen zurückhaltend, ja zuweilen ablehnend, gegenüberstehen, dann ist für den Religionspädagogen klar, daß Ausgangspunkt der Christusinterpretation die „Einstellung“ der Schüler und ihre konkreten Erfahrungen sein muß. Ihre Einstellung zu Jesus, die den anthropologischen Denkansatz offenlegt, weist auf eine „Christologie von unten“, d. h. auf einen Ansatz, der die Überlieferung von Leben, Wirken und Sterben Jesu, in der bereits anfanghaft die theologische Deutung Jesu zu finden ist, in den Mittelpunkt der Interpretation stellt. Das heißt natürlich nicht, daß in einer positivistischen Verkürzung der Tradition bloß nach dem historischen Jesus gefragt werden dürfte. Es geht vielmehr darum, „die vom Neuen Testament bezeugte menschliche Erfahrung mit Jesus . . . durch die Interpretation für die Jugendlichen so (zu erschließen), daß sie verstehen und nachvollziehen können, daß und wie es möglich ist, auf Grund dieser menschlichen Erfahrung zu dem österlichen und nachösterlichen Bekenntnis zu Jesus als dem erhöhten und auferstandenen Herrn und Erlöser der Welt und von Ewigkeit her existierenden Logos zu kommen³⁴“. Die Erhebung hat deutlich gemacht, daß es äußerst schwierig, wenn nicht gar zuweilen unmöglich ist, diesen Typ der Christologie im Religionsunterricht zu aktualisieren; dennoch muß die Interpretation, die vom historischen Jesus ausgeht und Jesus als unser „Mitmensch“, als „Freund und Bruder“ in den Mittelpunkt stellt – was auch der entwicklungspsychologischen Situation des jungen Menschen, auf die noch eingegangen wird, entspricht –, offen sein für einen übermächtigen Anspruch Jesu und das nachösterliche Christusbekenntnis. P. Schladoth meint im Grunde das gleiche, wenn er im Hinblick auf die Schüler schreibt: „Deshalb muß ihr Blick für die Mehrdimensionalität der Wirklichkeit geöffnet und die Fähigkeit zum Transzendieren des empirisch Erfahrbaren entfaltet und gestärkt werden, damit sie auf das ‚Mehr‘ aufmerksam werden, das in Jesu Anspruch sich anmeldet und im vorösterlichen Bekenntnis der Jünger seinen Widerhall findet³⁵“. Dieses „Mehr“ findet seinen Höhepunkt und entscheidenden Ausdruck im österlichen bzw. nachösterlichen Christusbekenntnis. Man muß sich auch darüber klar sein, daß das „Nachzeichnen des Weges der Jünger“, das nach Schladoth zum Erfassen dieses „Mehr“ führen und damit letztlich den Blick für das Christusbekenntnis öffnen soll³⁶, dieses Ziel häufig nicht erreicht, weil man heute – entsprechend der profanen Ausgangslage der Schüler – im Religionsunterricht oft nur zu einem profanen Verständnis der damaligen Erfahrungen gelangt. So kann es sein, daß den Schülern z. B. auf Grund der eigenen Erfahrungen mit Leid und Tod und dem Wunsche, diese durch etwas Endgültiges, Bleibendes zu überwinden, klar wird, daß die Jünger Jesu ihre negativen Erfahrungen (Karfreitag) überwunden haben durch den Glauben, dieser Jesus lebt, er ist auferweckt worden, daß sie sich aber nicht mit diesem Glauben identifizieren können.

³⁴ G. BAUDLER, Die christologische Frage heute, in: KatBl 97 (1972) 274.

³⁵ P. SCHLADOTH, Die Entstehung des christologischen Bekenntnisses und ihre Bedeutung für die Didaktik der Christologie, in: KatBl 104 (1979) 762.

³⁶ Siehe ebd. 760.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Auf Grund der Erhebung und damit der Schülereinstellung zu Jesus ist der vorösterliche Jesus, dessen Interpretation offen sein muß für das nachösterliche Christuszeugnis, Ansatzpunkt für die schulische Behandlung des Themas „Jesus Christus“.

3.2 Entwicklungspsychologische Überlegungen³⁷

Soll der vorgelegte anthropologische Denkansatz einer „Christologie von unten“ näherhin spezifiziert und aus einer Fragestellung heraus, die die altersspezifische Erfahrung der Schüler als Interpretament der christologischen Aussagen einsetzt, konkretisiert werden, muß das bisher von der Schülereinstellung Gesagte noch durch einige entwicklungspsychologische Aspekte erhellt werden. Die altersspezifische Erfahrung der Jugendlichen ist die Erfahrung des eigenen Selbst in seiner Fraglichkeit und Bedrohtheit und in der Konfrontation mit der Erwachsenenwelt. Der Jugendliche kommt in diese Konfrontation, weil er sich nicht mit der Rolle, die ihm die Gesellschaft zugeordnet hat, identifizieren will. Er fürchtet, „sein Selbst, seine Freiheit, sein Personsein zu verlieren, und wird sich in dieser Bedrohung erstmals dessen bewußt, daß er ein Selbst, eine Freiheit, ein individuelles Personsein hat“³⁸.

Darum pocht er auf seinen Lebensstil, darum erfährt er sich selbst als ungelöste Frage. Die Bedrohung seines Selbst durch die Welt der Zwänge macht ihm Angst. Das Bewußtsein, diesen Zwängen doch letztlich nicht entfliehen zu können, bringt ihm das Gefühl der Hoffnungslosigkeit. Dieser altersspezifische Entwicklungsprozeß kann als Vorgang der Selbstfindung bezeichnet werden, der Ansatzpunkt und Interpretationsbasis für eine Spezifizierung und Konkretisierung des durch die Einstellungsuntersuchung nahegelegten und geforderten anthropologischen Ansatzes der Christologie werden sollte.

3.3 Versuch einer Spezifizierung des anthropologischen Denkansatzes einer „Christologie von unten“³⁹

Natürlich drückt sich im Befragungsergebnis auch die entwicklungspsychologische Situation der jungen Menschen aus. Wenn 61 % in Jesus Halt und Hilfe finden, um

³⁷ Siehe dazu R. OERTER, *Moderne Entwicklungspsychologie*, Donauwörth 1971, 274 f.; ebenf. L. SCHENK-DANZINGER, *Entwicklungspsychologie*, Wien 1970, 218 ff.

³⁸ G. BAUDLER, *Die christologische Frage heute*, a. a. O. 268.

³⁹ Es soll ausdrücklich betont werden, daß jeder Versuch einer Spezifizierung des anthropologischen Denkansatzes einer „Christologie von unten“ zeit- und situationsgebunden ist und daß unter veränderten Verhältnissen ein ihnen gemäßer Ansatz entwickelt werden muß. Es darf auch nicht übersehen werden, daß allen Konzepten, mögen sie in einer bestimmten Situation ihren Kairos haben, notgedrungen eine gewisse Einseitigkeit anhaftet, weil der eine oder andere Aspekt überbetont erscheint. Wenn man davon ausgeht, daß für jede Religionsdidaktik der Adressat im Vordergrund zu stehen hat, dann ist es, trotz gewisser Einseitigkeit, legitim, einen von ihm her

Angst, Bedrohung des Selbst und Hoffnungslosigkeit zu überwinden, dann ist es sicher eine sinnvolle Möglichkeit, in der Interpretation des irdischen Lebens Jesu, ihn als den Mann aufzuweisen, der als „Gescheiterter Hoffnung gibt“. Andere Motive ließen sich finden. So greift G. Baudler Schweizers Motiv „Jesus, der Mann, der alle Schemen sprengt“, auf und versucht mit ihm eine Interpretation des Lebens Jesu⁴⁰.

Ich möchte es mit dem Motiv „Jesus, der Gescheiterte, der Hoffnung gibt“ versuchen, wobei deutlich werden muß, daß die Hoffnung nicht nachträglich dazukommt, sondern bereits im Scheitern angelegt ist und aufbricht.

Dieses Motiv setzt bei der Erfahrung des jungen Menschen an, sich in einem Geflecht von Zwängen und Leistungsforderungen zurechtfinden zu müssen und dabei allzuoft zu scheitern und zu versagen. Frustration, Mut- und Hoffnungslosigkeit bis hin zum Aussteigen aus der Gesellschaft und zur Flucht in eine wie auch immer geartete Traumwelt und zur Schaffung von Subkulturen sind mögliche, wenn auch extreme Reaktionen. Wenn den Schülern Jesu, als der – menschlich gesehen – Gescheiterte und dennoch Hoffnung Gebende aufgezeigt wird, ist ein spezifizierter Identifikationspunkt und damit möglicher Zugang zur Person Jesu eröffnet, weil ja auch im eigenen Scheitern und Versagen und in der eigenen Bedrohtheit oft genug Hoffnung erfahren wird; es ist doch eine allgemeine Erfahrung, daß der Mensch, gerade in der Bedrohung seines Menschseins durch Scheitern, „Widerstand“ leistet und das „bedrohte Humanum“ dennoch zu realisieren versucht⁴¹, auch der sich in eine Traumwelt und Subkultur Flüchtende, doch auf seine Weise. Diese negative Dialektik innerhalb eines Sinnhorizontes von Hoffnung ist das Vorverständnis unseres Identifikationspunktes⁴². Damit steht der gescheiterte Jesus, der Hoffnung gibt, in Korrelation zu diesem Vorverständnis, das nur dialektisch erfahren wird. Daß dieser Widerstand und diese Hoffnung möglich sind, zeigt, daß etwas im Menschen ist, was nicht von ihm stammt, was über ihn hinausweist, was eigentlich ein „Zuviel in ihm ist“, was der Christ nur im Lichte der Offenbarung zu identifizieren weiß⁴³.

möglichen und von der Sache her gerechtfertigten Ansatz zu konzipieren, wenn dieser die notwendige Offenheit auf das Ganze der Christologie aufweist. Konzepte, in denen Jesus z. B. als Revolutionär, als Sozialreformer, als Pazifist ausgewiesen wird – sicher alles Aspekte, die bei ihm zu finden sind –, müssen deshalb scheitern, weil sie Verkürzungen darstellen und den Blick auf den Christus unseres Glaubens verschließen. Inanspruchnahme Jesu durch die verschiedensten ideologischen Gruppen ist die Folge.

⁴⁰ Siehe G. BAUDLER, Die christologische Frage heute, a. a. O. 275–280; vgl. auch E. SCHWEIZER, Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des NT, München/Hamburg 1970, 5.

⁴¹ Vgl. E. SCHILLEBEECKX, Glaubensinterpretation, Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie, Mainz 1971, 96–98; ebenf. H. FOX, Überlegungen zu einer Didaktik der Korrelation, in: Trierer Theol. Zeitschrift 89 (1980) 183–184.

⁴² Vgl. E. SCHILLEBEECKX, Glaubensinterpretation, a. a. O. 97; H. FOX, Überlegungen zu einer Didaktik der Korrelation, a. a. O. 184.

⁴³ Vgl. E. SCHILLEBEECKX, Glaubensinterpretation, a. a. O. 108; H. FOX, Überlegungen zu einer Didaktik der Korrelation, a. a. O. 185.

Wir haben es bei diesem Identifikationspunkt nicht nur mit einem „Aufhänger“ zu tun, sondern mit einem Ansatz – nur deshalb ist er berechtigt –, der auf die ganze Christologie anwendbar ist. Das Scheitern Jesu läßt sich an Beispielen aus seinem Leben demonstrieren⁴⁴. Von Anfang an trachtet man ihm nach dem Leben, seine Predigt vom Anbruch der Gottesherrschaft, von der Liebe und Versöhnung unter den Menschen ruft den Widerspruch der Herrschenden hervor und führt zur gewaltsamen Vernichtung seiner physischen Existenz. Am Karfreitag ist sein restloses Scheitern offenkundig. In vielen Perikopen der Evangelien läßt sich der Aspekt des Scheiterns seiner Mission deutlich machen. Er scheitert in Nazaret, seiner Heimat, er scheitert bei seinen Verwandten, Freunden, ja bei seinen nächsten Vertrauten, er scheitert als Prophet und Wanderprediger, als Wundertäter und Lehrer, er scheitert als Messias; oft erfährt er den Widerspruch und die Ablehnung der Welt.

Der junge Mensch, der bei der Suche nach der eigenen Identität und bei dem Versuch, seinen Lebensentwurf zu realisieren, auf mancherlei Weise vom Scheitern bedroht ist und auch oft genug scheitert (z. B. in der Schule, im Beruf, in Freundschaft und Liebe), wird sich sicher mit einem so gezeichneten Jesus eher identifizieren können als mit dem herrschenden und triumphierenden Christus; gerade auch deshalb, weil das Scheitern Jesu nicht Ende, Angst und Verzweiflung bedeutet, sondern gleichzeitig seine Überwindung. Sein radikales Scheitern am Karfreitag – menschlich gesehen die große Katastrophe – wird zur Stunde der Hoffnung, denn aus Scheitern wird Erfolg, aus Sterben endgültiges Leben.

Jesus verbleibt nicht im Scheitern, es wird vielmehr von innen her aufgebrochen und überwunden.

Man mag diesen Vorgang, der auch für unser Scheitern relevant ist – sonst wären Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung unausweichlich –, „Rettung Jesu durch Gott“ oder „Auferweckung“ nennen. Uns ist damit die Hoffnung gegeben, daß alles menschliche Scheitern bis hin zum Scheitern des Lebens im Tod aufhebbar ist, nicht in dem Sinn, daß wir ihm entfliehen könnten oder daß uns jetzt – wie durch einen „deus ex machina“ – plötzlich Rettung zuteil würde, sondern daß es durch die Identifikation mit dem gescheiterten Jesus von innen her aufgesprengt und überwunden wird.

Eine solche Interpretation Jesu kann gerade heute dem jungen Menschen einen Zugang zu Jesus erschließen. Der junge Mensch wird nicht bewahrt vor dem Scheitern, aber Überwindung des Scheitern liegt darin, daß Welt und Leben mit anderen Augen gesehen und mit anderen Maßstäben gemessen werden, daß z. B. jetzt nicht nur mehr

⁴⁴ Einige Schriftstellen seien hier beispielhaft vermerkt: Mt 2, 13–23; 12, 9–14; 12, 22–24; 13, 54–58; 26–28; Mk 3, 1–6; 3, 20–22; 6, 1–6a; 14–16; Lk 4, 16–30; 6, 6–11; 11, 14–16; 22–24; Joh 4, 44; 7, 5; 10, 20; 18–20.

Erfolg und Leistung zählen und daß im Blick auf Jesus, den „Gescheiterten“, erkannt wird, daß auch im eigenen Leben Scheitern und Hoffnung zusammengehören. Diese Hoffnung mag noch so unbestimmt und vage sein, in ihr kündigt sich unsere Befreiung an.

Hier zeigt sich, wie unser Scheitern und Hoffen mit dem Scheitern Jesu und der in ihm liegenden Hoffnung korrelieren. Erfahrung und Offenbarung, Lebenssituation und Glaube, menschliches Leben und christliche Botschaft gehören unabdingbar zusammen, weil der Entstehungsprozeß christlicher Glaubensinhalte nur im Kontext menschlicher Erfahrung zu denken ist.

Zusammengefaßt läßt sich das Resultat unserer Überlegungen so formulieren:

Im schulischen Religionsunterricht zum Thema „Jesus Christus“ sollte das christologische Glaubensbekenntnis – entsprechend dem Befragungsergebnis und der entwicklungspsychologischen Situation der Jugendlichen – von seiner Erfahrungsbasis her, im Sinne einer Didaktik der Korrelation verständlich gemacht und in seiner Bedeutsamkeit entfaltet werden. Hier trifft sich das didaktische Grundkonzept mit dem dogmatischen Grundansatz einer „Christologie von unten“. Es ist keine abstrakte Wesenschristologie zu bieten, sondern eine Christologie für die konkreten Schüler, die die mögliche Bedeutsamkeit Jesu Christi für sie entfaltet – er ist der Mann, der gescheitert ist und Hoffnung gibt –, die ansetzt beim vorösterlichen Jesus, aber hinweist „auf“ und offen ist „für“ den Christus unseres Glaubens. Dieser operative Aspekt verweist auf die dem Bekenntnis entsprechende Praxis, auf die sich Religionsunterricht bezieht.

Theologie und Lehramt

Fundamentaltheologische Überlegungen zur Rolle und Funktion der theologischen
Forschung und Lehre in der Kirche

Prälat Professor Dr. Wilhelm Bartz, Trier, zur Vollendung des 80. Lebensjahres

Am 30. Dezember 1979 erklärten N. Greinacher und W. Jens im Namen des Komitees zur Verteidigung der Christenrechte in der Kirche: „Die Zeiten, da der Spruch ‚Roma locuta causa finita‘ . . . uneingeschränkt galt, sind vorbei . . . Autoritäre Verfügung über die Forschung hat nichts mit jener freien theologischen Wissenschaft gemein, die sich in rationaler Kritik und im brüderlichen Gespräch zu bewähren hat¹.“ Das Problem, das hierbei den Hintergrund bildet, läßt sich so fassen: Ist die Theologie eine freie Forschung und Lehre, oder unterliegt sie Beschränkungen, sei es aus ihr stammend oder von außen über sie verfügt? Diese Frage soll hier nur unter *einem* Aspekt angegangen werden, nämlich: In welchem Verhältnis steht das Amt der Bischöfe und des Papstes, das Lehramt, zur theologischen Forschung und Lehre und ihren Vertretern? Die Frage kreist um den Gesamtzusammenhang Glaube – Offenbarung – Kirche und ist insofern auch ein Problem der Fundamentaltheologie, da hier die Glaubwürdigkeit der Kirche angeschnitten und im Hintergrund die Rechenschaftsablage gegenüber jedermann steht, von der der erste Petrusbrief (1 Petr 3, 15) spricht. Die Theologie ist gezwungen, sich selbst vor sich und jedermann zu rechtfertigen. Die heutige wissenschaftstheoretische Diskussion zwingt die Theologie, ihren Wissenschaftscharakter und ihr Verhältnis zur Kirche und ihrem Lehramt soweit wie möglich zu klären. So soll hier zunächst in einem ersten Teil die Frage der Wissenschaftlichkeit der Theologie im Blick auf die Kirche und dann in einem zweiten Teil die Aufgabe dieser wissenschaftlichen Theologie im Blick auf Entscheidungen des Lehramts der Kirche und im Zusammenhang damit die Aufgabe des Lehramts erörtert werden. Der dritte Teil bringt kurze Schlußbemerkungen.

¹ N. GREINACHER/H. HAAG, Hrsg., Der Fall Küng, München 1980, 203. Zum „Fall Küng“ vgl. L. BERTSCH/M. KEHL, Hrsg., Zur Sache. Theologische Streitfragen im „Fall Küng“, Würzburg 1980; J. J. HUGHES, Hans Küng and the magisterium: Theological Studies 41 (1980), 368–389. Neben H. Küng hat die Auseinandersetzung des französischen Dominikaners J. Pohier mit dem römischen Lehramt Aufmerksamkeit gefunden (J. POHIER, Wenn ich Gott sage, Olten 1980, 11–47 Schilderung der Auseinandersetzung). Die Problematik beschränkt sich keineswegs auf die katholische Kirche. Die evangelische Kirche kennt den „Fall Schulz“. Dazu: H. M. MÜLLER, Bindung und Freiheit kirchlicher Lehre: ZThK 77 (1980), 478–501; ders., Lehrverpflichtung und Gewissensfreiheit: KuD 26 (1980), 230–244.

1. Zur Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie

1.1 Theologie als Glaubenswissenschaft

Für Thomas von Aquin war die Theologie notwendig eine Wissenschaft und zugleich eine notwendige Wissenschaft, die etwas zu sagen hat, was keine andere Wissenschaft kann². Das ist nicht mehr selbstverständlich. Ausschluß der Theologie von der Universität wird gefordert, da die Mindestanforderungen an eine Wissenschaft nicht erfüllt seien, da Theologie Dogmatismus sei, unkontrollierbare Voraussetzungen habe und von wissenschaftsexternen Instanzen kontrolliert werde. Namen wie R. Schäfer, M. Gatzemeier und H. Albert können hier genannt werden³.

Die Theologie gilt einerseits als Vertreterin des religiösen Bewußtseins und Dienerin der kirchlichen Rechtgläubigkeit und wird von daher von wissenschaftlicher Seite für unfähig gehalten, frei zu argumentieren. Aber andererseits ist noch ein anderer Angriff mitzubedenken: Vielen Glaubenden mag die theologische Wissenschaft, da sie alles argumentativ überprüfen will, unfähig erscheinen, dem Glauben zu dienen. Aus dieser zweifachen Hinsicht ist der Theologie die Frage aufgegeben: Was ist das eigentlich – Theologie⁴?

Der Frage „Was ist Theologie?“ ist die Vorfrage zugeordnet: „Was ist Wissenschaft?“ Die Antwort muß bedenken, daß Wissenschaft als mögliche menschliche Verhaltensweise zur Wirklichkeit selber eine Geschichte hat. Sicher wird man davon ausgehen können, daß Wissenschaft auf jeden Fall dann vorliegt, wenn urteilend zu den Gründen einer Sache vorgedrungen wird, warum sie sich so verhält, so daß ein Komplex von gesicherten Aussagen entsteht, die nicht auf unbegründeten Voraussetzungen aufrufen. Die Voraussetzungslosigkeit kann allerdings nicht absolut verstanden werden. Einerseits gibt es begründete Voraussetzungen, die jedem zumutbar sind wegen ihrer jedem vermittelbaren Allgemeingültigkeit und ihrer von allen vom Subjektiven herstammenden Beimengungen gereinigten Objektivität⁵.

² Vgl. dazu M. SECKLER, Geist der Katholizität: Thomas von Aquin und die Theologie: ders., Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit, Freiburg 1980, 163–177.

³ Vgl. R. SCHÄFER, Die Misere der theologischen Fakultäten, Schwerte 1970, 9; M. GATZEMEIER, Theologie als Wissenschaft? Bd. I u. II, Stuttgart 1974 u. 1975, I 49; II, 156; H. ALBERT, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1975; ders., Theologische Holzwege, Tübingen 1973.

⁴ Vgl. Art. Theologie in: RGG VI: G. EBELING, Begriffsgeschichte, 754–769; H.-H. SCHREY, Evangelische Theologie, 769–775; J. RATZINGER, Katholische Theologie, 775–779; G. FLOROVSKI, Orthodoxe Theologie, 779–782; J. B. METZ, Art. Theologie: LThK X, 62–71; K. RAHNER, Art. Theologie: SM IV, 860–874.

⁵ Vgl. A. HALDER/M. MÜLLER, Art. Wissenschaft: SM IV, 1379–1394.

Im Anschluß an H. G. Gadamer's Überlegungen über Vorurteile⁶ hat sich das Problem der Voraussetzungslosigkeit noch einmal verschärft. Es gibt immer Voraussetzungen. Voraussetzungslosigkeit erweist sich als Illusion, denn nicht alle scheinbar allgemeingültigen Voraussetzungen können jedem zugemutet werden, und nicht jede Objektivität besitzt eine solche Geschlossenheit, daß sie von jeder Subjektivität befreit ist.

Schon allein aus dieser Überlegung ergibt sich, daß Wissenschaft nur ein analoger Begriff ist. Zudem erweist ein Blick in die Wissenschaftsgeschichte, daß der Begriff vielfältigen Wandlungen unterzogen ist.

Wird unter Wissenschaft *wenigstens* eine dem jeweiligen Gegenstand entsprechende, nach wissenschaftlichen Methoden geleitete Reflexion der Wirklichkeit verstanden, die die Erfahrungen sprachlicher Klarheit systematisiert und in begründete Zusammenhänge bringt, ist es nicht einsichtig, der Theologie als dem methodisch geleiteten reflektierenden Erhellenden und Entfaltenden der im Glauben erfaßten und angenommenen Offenbarung den Charakter der Wissenschaftlichkeit abzusprechen.

Näherhin gibt es eine Reihe von Versuchen von seiten der Theologen, den Wissenschaftscharakter ihrer Disziplin aufzuzeigen, von denen hier nur einige exemplarisch, nicht wertend genannt werden. Nach W. Pannenberg geht es der Theologie um das Ganze der Wirklichkeit, die Gott ist, und das erst am Ende der als Feld der Selbstbekundung Gottes verstandenen Geschichte offenbar wird – insofern tragen theologische Aussagen hypothetischen Charakter –, das sich aber proleptisch in der Auferstehung Christi ereignet hat⁷. Für G. Ebeling ist Theologie die im Dialog mit der Welterfahrung Streit um den rechten Gebrauch des Wortes Gott führende Sprachlehre des Glaubens⁸. Nach H. Peukert ist Theologie die aus einer Theorie kommunikativen Handelns in der sich in Jesus Christus unüberbietbar erfüllten jüdisch-christlichen Tradition sich ableitende und in sie zurückweisende Rede von Gott als Explikation eines Existenzvollzugs⁹. Für L. Scheffczyk ist Theologie zunächst Aufdeckung der im

⁶ H.-G. GADAMER, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1972, 250–290.

⁷ W. PANNENBERG, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt 1973; vgl. dazu J. WERBICK, Theologie als Wissenschaft? Zu Wolfhart Pannenburgs Buch „Wissenschaftstheorie und Theologie“, StdZ 192 (1974), 327–338.

⁸ G. EBELING, Einführung in die theologische Sprachlehre, Tübingen 1971, 226–236. An anderer Stelle sagt G. Ebeling, die Wissenschaftlichkeit der Theologie sei nicht im voraus zu entscheiden, sondern müsse im Vollzug theologischer Arbeit immer neu bedacht werden (Studium der Theologie, Tübingen 1975, 5). H. Albert hat Ebelings Entwurf scharf kritisiert (Theologische Holzwege, 90).

⁹ H. PEUKERT, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie, Düsseldorf 1976, 300–315.

wissenschaftlichen Erfassen der sich als differenziert erweisenden Wirklichkeit enthaltenen nicht weiter objektivierbaren Einsichten, von der auch K. Popper spricht, wenn er im Erfassen der Wirklichkeit nicht etwa den Unterschied zwischen Glauben und Wissen, sondern einen solchen zwischen zwei Glaubensweisen erhellt¹⁰, in einem zweiten Schritt dann der in der wissenschaftlichen Ausarbeitung dieser Subjektivität logisch widerspruchsfreie Überstieg von sachhaften Prinzipien zu einem personalen Prinzip, das – und hier wird der letzte gleichfalls nicht als widersprüchlich aufzuzeigende Überstieg vollzogen – sich dem Menschen frei in seiner Geschichte zuwendet¹¹. Für B. Welte ist die Theologie eine Wissenschaft *sui generis*, da Wesen und Struktur einer Wissenschaft vom zu Wissenden, also ihrem Gegenstand geprägt sind. Gegenstand der Theologie ist die in Christus geschehene Offenbarung des Heils und ihre Annahme im Glauben. Der Wissenschaftscharakter wird durch den zu erforschenden Gegenstand ebensowenig wie bei anderen Wissenschaften weder aufgehoben noch grundgelegt. Insofern Theologie aber methodisch geleitete, in rationaler Verantwortung vor der Vernunft argumentierende Explikation ihres Gegenstandes im Rückgriff auf den Erstglauben der primären Zeugen der einmaligen Offenbarung im Hinblick auf die Explikation des menschlichen Seins- und Selbstverständnisses in Vergangenheit und Gegenwart und seines Entwerfens in die Zukunft ist, ist sie eine immer selbständig bleibende Wissenschaft, auch wenn sie andere wissenschaftliche Wege integriert – so wie Musik nicht Physik oder Mathematik wird, weil auch Physikalisches und Mathematisches zu ihr gehören¹².

Die Theologie hat sich also bemüht, sich den sie als Wissenschaft bestreitenden Angriffen zu stellen, und eine Reihe von Begründungsversuchen vorgelegt. Dabei hat sich auch gezeigt im Blick auf die Geschichte des Wissenschaftsbegriffs, daß die Theologie sich als Wissenschaft nicht einfach dadurch bewährt, daß sie sich einem herrschenden Wissenschaftsideal kritiklos anzupassen sucht, sondern daß sie einen kritischen aktiven vorantreibenden Beitrag leistet zur Diskussion, was Wissenschaft ist¹³.

Die unterschiedlichen Begründungsversuche von Theologie als Wissenschaft kommen in einem überein: Sie weisen der Theologie einen Gegenstandsbereich eigener Art zu, der in systematisch und methodisch gesteuerter Reflexion untersucht wird. In allen Begründungsversuchen wird – wenn auch auf unterschiedliche Art – der christliche Glaube an Gott als Basis, Ziel und Norm der theologischen Wissenschaft verstanden.

¹⁰ K. POPPER, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. II, Bonn 1958, 304.

¹¹ L. SCHEFFCZYK, *Theologie und moderne Wissenschaftstheorie*: MThZ 29 (1978), 160–188.

¹² B. WELTE, *Die Wesensstruktur der Theologie als Wissenschaft*: ders., *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg 1965, 351–365.

¹³ Vgl. dazu R. SCHAEFFLER, *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre*, Freiburg 1980.

So kann Theologie definiert werden als Glaubens-Wissenschaft, deren Gegenstandsbereich durch das Wort Gott benannt ist, die ihren Gegenstand argumentativ auf seine Herkunft prüft, seinen Bedeutungszusammenhang klärt und die Bewährungsfähigkeit untersucht (als historisch-kritische, spekulativ-dogmatische und praktische Theologie) und die die wissenschaftliche Reflexion des Glaubenden auf seine Subjektivität in der durch die freie und geschichtliche Zuwendung Gottes gestifteten Gemeinschaft der Glaubenden, der Kirche, darstellt¹⁴.

1.2 Theologie als freie Glaubenswissenschaft

Die wissenschaftliche Theologie wendet kritische, d. h. unterscheidende Vernunft an. Das bedeutet, daß es zunächst für sie außer den oben angedeuteten allgemeinen Voraussetzungen und Beschränkungen, die *jeder* Wissenschaft anhaften, keine anderen als positiv gegebenen Voraussetzungen gibt. Der innerste Antrieb wissenschaftlichen Forschens ist das „Wissenwollen“ (K. Jaspers)¹⁵ des noch nicht Gewußten. Glaubensaussagen sind deshalb Gegenstand des kritischen Wissenwollens, in der allein Argumente und ihre Schlüssigkeit zählen, nicht aber von vornherein ein formaler Spruch irgendeiner Autorität. Es gibt deshalb nichts, was der freien Kritik der Theologie entzogen ist oder entzogen werden kann. Wer diese Freiheit aussetzt, beschneidet die Wissenschaftlichkeit der Theologie, denn jede Wissenschaft braucht Freiheit des Forschens so notwendig wie der Körper die Luft zum Atmen. Neben der durch die Schwäche der eigenen Beweisführung, neben der durch die Wahl der Thematik selbst gewählten oder durch Herkunft und Neigung bedingten Relativität findet jede theologische Forschung allerdings eine Grenze in der in kritischer Vernunft erforschten *Sache*. Die Theologie erforscht nicht irgendwelche religiösen Phänomene, sondern den Glauben einer Glaubengemeinschaft. Methodologisch gesehen sind Glaube und Dogma erkenntnisleitende Voraussetzungen der theologischen Forschung. Kriterium ist aber nicht der Privatglaube, sondern der Glaube der Gemeinschaft. Dieser Glaube ist zugleich Voraussetzung und Wegleitung, mindert aber nicht die Wissenschaftlichkeit,

¹⁴ Vgl. noch D. KOSTER, Theologische Besinnung. Zu Paulus Wyser: Theologie als Wissenschaft: ders., Volk Gottes im Werden, Mainz 1971, 131–150; G. SAUTER, Hrsg., Theologie als Wissenschaft, München 1971; K. STADLER, Theologische Wissenschaft: Internationale Kirchliche Zeitschrift. Sonderheft: 100 Jahre Christkatholische Theologische Fakultät, Bern 1974, 194–220; G. PICTH/E. RUDOLPH, Hrsg., Theologie – was ist das? Stuttgart 1977; W. KASPER, Dogmatik als Wissenschaft. Versuch einer Neubegründung: ThQ 157 (1977), 189–203; R. SCHAEFFLER, Zur Wissenschaftstheorie der Theologie. Ein Beitrag zur Beantwortung der „Quaestio iuris“: ThQ 157 (1977), 177–188; E. SCHMALENBERG, Zum Verhältnis von Theologie und Wissenschaft: KuD 24 (1978), 194–203; J. WERBICK, Theologie als Theorie? Zur Diskussion um die Wissenschaftlichkeit der Theologie: KuD 24 (1978), 204–228; J. SIMON, Zum wissenschafts-philosophischen Ort der Theologie: ZThK 77 (1980), 435–452.

¹⁵ Vgl. dazu H. PFEIFFER, Gotteserfahrung und Glaube. Interpretation und theologische Aneignung der Philosophie Karl Jaspers, Trier 1975, 10–24 „Vernunft und Wissenschaft“.

da diese ja nicht Freiheit von Voraussetzungen schlechthin, sondern reflexive Bewußtheit und systematisch-methodisches Vorgehen impliziert. Damit ist zugleich etwas ausgesagt über die Autorität der Theologie. Sie ist Sachautorität, und diese *nur* insoweit sie wissenschaftlich begründet ist.

1.3 Theologie als kirchliche Glaubenswissenschaft

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich die Kirchlichkeit der wissenschaftlichen christlichen Theologie. Der kritisch zu erforschende Glaube ist die gehorsame Annahme der an das Volk Gottes gerichteten Offenbarung, Glaube der Kirche und in der Kirche. Sachgrenze durch Argumentation einer freien Wissenschaft und innere notwendige Verwiesenheit auf den Glauben der Kirche bilden keinen Gegensatz, denn christliche Theologie kann von ihrem Wesen her keinen anderen Ursprung reflektieren als den der Kirche, keine andere Geschichte bedenken als die der Offenbarung und der Kirche, keinen anderen Glauben ins Heute hinein erörtern als den der Kirche. Die Notwendigkeit, kirchlich zu sein, ist für die Theologie die gleiche wie die Notwendigkeit, daß es die Glaubensgemeinschaft der Kirche überhaupt gibt. Die Theologie gehört zur Kirche wie die Kirche zur Theologie. Die wissenschaftliche Freiheit zeigt sich in der kritisch-freien Solidarität mit der Kirche. Das ist ebensowenig unwissenschaftlich wie z. B. die Beschränkung auf die Geschichte die Geschichtswissenschaft unwissenschaftlich macht.

Die kritisch-freie Solidarität, die Kirchlichkeit, spricht eine Erfahrung aus, die in der heutigen Wissenschaftstheorie an Bedeutung gewinnt, daß nämlich Wahrheitsansprüche gesellschaftlich relevant sind. Die Erfahrung der gesellschaftlichen Bedingtheit und Relevanz von Wissenschaft spiegelt sich im Verhältnis von Theologie und Lehramt und ist dort schon lange vorweggenommen worden. Auch in anderen Wissenschaften ist die Gemeinschaft Kontrollinstanz von Aussagen¹⁶. Kirchlichkeit ist also keine Beschränkung, auch nicht bloß Angewiesenheit auf Informationen der Kirche, sondern Kennzeichen der Wissenschaftlichkeit gerade der Theologie, die aus der Erfahrung der ekklesialen Relevanz des Glaubens spricht, mithin innere Bedingung der Theologie und ihre Voraussetzung. Noch ein anderer Gesichtspunkt ist zu bedenken: Die Gemeinschaft ist der privilegierte Ort von Sinnerfahrung. Die kritisch-freie Wissenschaft der Theologie ist – nach einem Wort von K. Barth – eine Funktion der Kirche¹⁷, eine Lebensäußerung der Kirche und ihres Glaubens, der Einsicht sucht. Die christliche Theologie ist so geartet, daß sie – ein Zitat von H. Küng – ohne die

¹⁶ Vgl. R. SCHAEFFLER, Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre, 14.

¹⁷ K. BARTH, Kirchliche Dogmatik I/1, § 1. Vgl. dazu T. RENDTORFF, Die Kirche als dogmatische Form der Freiheit: ETh 38 (1978), 183–197.

Gemeinschaft der Glaubenden Raum und Ziel verliert. Kein Theologe darf sich erheben dünken über die Kirche, darf hochnäsiger abseits stehen. Nur der ist ein Theologe – wieder ein Wort von H. Küng –, der mitten in der Kirche und solidarisch mit ihr Theologie treibt¹⁸.

Daß Theologie in die und zu der Kirche gehört, kommt am trefflichsten zum Ausdruck, wenn man die Theologie im Rahmen einer innertheologischen Argumentation als Charisma bezeichnet¹⁹. Charismen, die im Neuen Testament exemplarisch, nicht exklusiv aufgezählt werden²⁰, sind Gaben des Geistes zur Auferbauung des Leibes Christi, also unwiderruflich auf die Kirche bezogen. Die Charismen stehen um so höher, je mehr sie das Ganze fördern. Jedes Charisma steht im Dienst des Ganzen der Kirche. Kein Träger eines Charisma ist als solcher absolutes Individuum. Neben der Hinordnung zur Kirche bringt die Bezeichnung der Theologie als Charisma deutlich zum Ausdruck, daß sie einerseits nicht institutionell vermittelt und zum andern in bezug zu Glaube und Heil in Christus steht.

2. Zur Aufgabe der Theologie im Blick auf lehramtliche Entscheidungen und die Aufgabe des Lehramtes

Aus dem aus dem Wesen der wissenschaftlichen Theologie erfließenden kritischen objektivierenden und analysierenden Verhältnis zum Glauben resultieren die Differenzen mit dem mit der Sorge für den lebendigen Glauben beauftragten Lehramt der Kirche. Das eschatologisch siegreiche Christusereignis erfordert die Anwesenheit seiner Selbstbezeugung im Wort in der Welt, das seinen ersten Träger in der Kirche hat, die aber geschichtlich ist und eine geschichtlich strukturierte Gesellschaft darstellt. Im Kollegium der Apostel mit der Spitze Petrus und ihrer Nachfolger ist ihr ein bleibendes authentisches, d. h. nicht allein mit Argumentationen, sondern auch durch formale Autorität forderndes und gebietendes Amt gegeben, zu dessen Aufgabe neben dem Wort der Weisung und des Sakraments das Wort des Lehrens und Verkündigens gehört²¹. Die Theologen forschen und lehren, die Amtsträger lehren und verkündigen. Der Gebrauch des Wortes „lehren“ läßt fragen: Lehren Theologie und Amt dasselbe? bzw. Ist es dasselbe Lehren?

¹⁸ H. KÜNG, *Theologie und Kirche*, Einsiedeln 1965, 23–24.

¹⁹ Vgl. dazu auch die Überlegungen von E. CORECCO/W. AYMANS, *Kirchliches Lehramt und Theologie*: IKZ 3 (1974), 150–170, bes. 150.

²⁰ Vgl. M. PARMENTIER, *Die Gaben des Geistes in der frühen Kirche*: Internationale Kirchliche Zeitschrift 68 (1978), 211–229; M. DUMAIS, *Ministère, charisme et esprit*: Eglise et théologie 9 (1978), 413–453; D. FRAUKIN, *Charisme et ministère*: Eglise et théologie 9 (1978), 455–463; K. H. SCHEKLE, *Charisma und Amt*: J. ZMIJEWSKI/E. NELLESSEN, Hrsg., *Begegnung mit dem Wort*. Festschrift für Heinrich Zimmermann, Bonn 1980, 311–323.

²¹ Vgl. „Lumen Gentium“, Cap. III.

2.1 Zur Spannung von Theologie und Lehramt

Im Verlauf der Kirchengeschichte unterlag das Verhältnis Lehramt — Theologie den verschiedensten Wechselfällen. In einer Studie über die Geschichte des Wortes Lehramt weist Y. Congar darauf hin, daß wenigstens seit dem 4. Jahrhundert die Theologen Bischöfe und die bedeutendsten Bischöfe Theologen sind, daß seit dem 12. Jahrhundert die einflußreichsten Theologen nicht immer Bischöfe sind, aber sich neben ihrer Funktion als theologische Lehrer einer großen Autorität erfreuen, die zu dieser Zeit noch mit dem Wort „magisterium“ belegt werden konnte, und daß am Ende des 19. Jahrhunderts vom Lehramt der Kirche eine neue theologische Reflexion ausging über die Grundlegung einer Theorie der sozialen Gerechtigkeit, die es bis dahin nicht gegeben hat. Der Terminus „Lehramt“ im heute üblichen Sinn entwickelte sich erst im 19. Jahrhundert seit Gregor XVI. („Mirari vos“) und Pius IX.²²

Das Zweite Vaticanum hat die Bischöfe (und den Papst) als authentische mit der Autorität Christi ausgestattete Lehrer bezeichnet²³. Die mit der „missio canonica“ ausgestatteten theologischen Lehrer und Forscher können ihrer Aufgabe nur nachkommen in Übereinstimmung mit dem authentischen Lehramt²⁴. Das heißt aber zugleich: Es ist unmöglich, in der Kirche zu scheiden zwischen einem pastoralen Verkündigungsamt und einem selbständigen Lehramt der Theologie. Diese Ablehnung einer derartigen Trennung basiert auf der Überzeugung, daß Christus selbst das hierarchische Ordnungsprinzip der Kirche verfügt hat. H. Küng, einer der engagiertesten Verfechter eines eigenen theologischen Lehramtes, erkennt zwar auch an, daß die Kirche auf Grund verschiedener Dienstfunktionen geordnet ist²⁵, will einen Leitungsdienst aber nur dann anerkennen, wenn auch andere Dienste eine ursprüngliche Autorität haben²⁶. Neben den Kirchenleitern gibt es gleichursprünglich Kirchenlehrer, die Theologen²⁷.

In Wahrheit kann die Theologie die eigentümliche Funktion des Lehramts, dem sie zugeordnet ist, weil sie im gemeinsamen Glauben verpflichtet ist, ebensowenig ersetzen wie das Lehramt die Theologie. Es gibt nur ein geistgewirktes Miteinander entsprechend der Ordnung, die der Stifter verfügt hat. Mit Thomas von Aquin gilt: Die Bischöfe sind

²² Y. CONGAR, Bref historique des formes du „magistère“ et de ses relations avec les docteurs: *Revue de sciences philosophiques et théologiques* 60 (1976), 99—112 (ders., Die Geschichte des Wortes „magisterium“: *Conc (D)* 12 (1976), 465—472). Vgl. auch E. DASSMANN, Amt und Autorität in frühchristlicher Zeit: *IKZ* 9 (1980), 399—411; R. BÄUMER, Hrsg., *Lehramt und Theologie im 16. Jahrhundert*, Münster 1976; N. SCHIFFERS, John Henry Newman — Zum Verhältnis von Lehramt und Theologie: *IKZ* 3 (1974), 107—109.

²³ LG 25.

²⁴ Vgl. LG 28; DV 10, 23; PO 6; OT 16; GS 43.

²⁵ Z. B. H. KÜNG, *Christsein*, München 1974, 475—479.

²⁶ A. a. O. 481—482.

²⁷ Unfehlbar — eine Anfrage, Einsiedeln 1970, 190.

die einzigen eigentlichen Lehrer der Kirche²⁸. „Lehren, das heißt das Evangelium erklären, ist die eigentliche Aufgabe des Bischofs²⁹“, freilich nur im Auftrag Christi, der der „*primus et principalis fidei doctor*“ ist³⁰. Neben dem autoritativen „*officium praelatis*“ gibt es nur das „*officium doctoris*“, das aus sich heraus keine Leitungsfunktion hat³¹. Auf einem mittelalterlichen Bild, auf das M. Seckler aufmerksam macht, belehrt Thomas von Aquin den Papst (und den Kaiser)³², aber es ist falsch, daraus abzuleiten, die Theologie stehe über dem Lehramt³³. Der Theologie kommt keine Amtsautorität zu, sondern Sachautorität, d. h. wissenschaftlich urteilende, fachlich begründete und argumentative Autorität³⁴. Die Wahrheit des genannten Bildes liegt darin, daß – wie oben ausgeführt – Leitung der Kirche nur mit Hilfe der Theologie argumentativ möglich wird.

Das Lehramt steht vor der schwierigen Aufgabe, jeden – auch den Theologen – zurückzurufen von der eigenen Meinung zur Wirklichkeit des kirchlichen Glaubens. Es ist Schutz vor privater Willkür, aber auch Schutz vor der Pervertierung der Wissenschaftlichkeit der Theologie, denn *ein* Aspekt ihrer Wirklichkeit ist die Kirchlichkeit, das unabdingbare Kennzeichen jeder echten christlichen Theologie³⁵.

Der Theologe, dessen kritische Freiheit nicht gegen die Kirche gerichtet ist³⁶, ist im eigentlichen Sinn nicht Lehrer der Kirche³⁷, wie es das Lehramt ist. Alle theologische Arbeit steht aber in direktem Zusammenhang mit dem Lehramt, denn es gibt nur eine Kirche und nur einen Geist, der die verschiedenen Charismen verleiht, aber auch ordnet. Dem Charisma der wissenschaftlichen Theologie steht nicht das Recht zu, eine Entscheidung über den Glauben der Kirche zu fällen. Sie vollzieht selber nicht die Entscheidung, wiewohl sie selber auf solchen ruht. Sie liefert aber den Entscheidungen

²⁸ *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, cap. II (ed. Spiazzi – nr. 45).

²⁹ *Sth* III, 67, 1 ad 1.

³⁰ *Sth* III, 7, 7 (resp.)

³¹ *Contra impugnantes*, cap. II. Vgl. J.-H. NICOLAS, *Liberté du théologien et autorité du magistère. La pratique et la théorie de saint Thomas d'Aquin*: FZPT 21 (1974), 439–458; N. MOLLAY, *Hierarchy and Holiness: Aquinas On The Holiness Of The Episcopal State: The Thomist* 39 (1975), 198–252; L. CIAPPI, *Libertà di pensiero e Magistero della Chiesa in San Tommaso d'Aquino: Doctor Communis* 27 (1974), 64–73.

³² M. SECKLER, *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche*, 149.

³³ Gegen die Interpretation dieses Bildes durch N. GREINACHER, *Kirchliches Lehramt und Theologen*: ThQ 160 (1980), 138–139.

³⁴ Vgl. dazu G. RUGGIERO, *Die Autorität der Theologie in der Kirche*: IKZ 3 (1974), 97–106; H. N. JANOWSKI, *Um die Autorität der Lehre: Evangelische Kommentare* 8 (1975), 194–195.

³⁵ Vgl. auch W. BREUNING, *Die Kirche als Thema im Umkreis des Zweiten Vaticanums und die Kirchlichkeit der Theologie*: ders., *Communio Christi*, Düsseldorf 1980, 81–97.

³⁶ J. B. METZ, *Jenseits bürgerlicher Religion*, München–Mainz 1980, 142.

³⁷ E. LANNE, *L'évolution du magistère dans l'Eglise catholique romaine*: Istina 23 (1978) 15–21, 20.

des Lehramts zu, insofern sie – und hier ist insbesondere auch das *Fach* Fundamentaltheologie angesprochen – neu aufkommende und herkömmliche Ideen, Zusammenhänge, Verfahrens- und Verhaltensweisen, deren Gründe, Zusammenhänge, im- und expliziten Voraussetzungen und Konsequenzen erforscht, also in einer zu ergehenden oder ergangenen Entscheidung implizierte Fragen, Antworten und Mitentscheidungen in positivem oder negativem Sinn bewußt macht. Die Theologen haben das Recht und die Pflicht, den Amtsträgern auch kritisch dazu zu verhelfen, ihr Amt in der rechten Weise auszuüben. Auf diese Weise wird nicht durch eine Hintertür doch ein Lehramt der Theologie installiert. Denn die Theologen wirken so weit und so wenig mit wie Gutachter bei einem richterlichen Spruch³⁸. Der Gutachter wird durch sein Gutachten nicht zum Richter, und doch kann der Richter nichts ohne Gutachten. Die Theologie lehrt auf wissenschaftliche Weise im Blick auf lehramtliche Entscheidungen, das Lehramt lehrt im Sinne authentischen Verkündigens unter Zuhilfenahme des wissenschaftlichen Lehrens, dessen wissenschaftliches Argument als geeignetes Mittel akzeptiert wird, das wenigstens *einen* wichtigen Beitrag zur Verkündigung leistet.

2.2 Die Bindung des Lehramts an den Glaubenssinn

Das Lehramt hat nach *Lumen Gentium* die Aufgabe, die Wahrheit Gottes zu verkünden und zu erhalten und drohende Irrtümer abzuwehren³⁹. Es darf sich nicht isolieren vom Glauben der Gemeinschaft, in die es eingebunden ist. Es steht innerhalb des Glaubenssinnes des Volkes Gottes, das die Salbung vom Heiligen Geist hat und im Glauben nicht irren kann⁴⁰. In dieser aus *Lumen Gentium* übernommenen Formel, die die erste umfassende lehramtliche Darstellung des Glaubenssinnes ist und nach W. Kasper die wichtigste in ihrer Bedeutung kaum zu überschätzende Konzilsstelle für die Frage der theologischen Kriteriologie darstellt⁴¹, ist etwas ausgesagt über die Ermöglichung des Glaubenssinns. Es ist derselbe Geist, der in Christus und in den Christgläubigen wohnt⁴². Deshalb kann ja der Glaubenssinn zuerst von der ganzen

³⁸ Das Beispiel stammt von O. SEMMELROTH, *Die Rolle der Theologie in der Kirche*: StZ 184 (1969) 233–243.

³⁹ LG 25.

⁴⁰ LG 12.

⁴¹ W. KASPER, *Zum Problem der Rechtgläubigkeit in der Kirche von morgen*; F. HAARSMA/W. KASPER/F. X. KAUFMANN, *Kirchliche Lehre – Skepsis der Gläubigen*, Freiburg 1970, 37–96, 44.

⁴² Vgl. u. a. W. BEINERT, *Bedeutung und Begründung des Glaubenssinnes (sensus fidei) als eines dogmatischen Erkenntniskriteriums*: Cath 25 (1971), 271–303; J. COULSON, *Das Lehramt der einen Kirche und sein Verhältnis zum sensus fidelium*: Conc (D) 11 (1975), 567–573; M. SEYBOLD, *Kirchliches Lehramt und Glaubenssinn. Ein reformatorisches Anliegen aus der Sicht des I. und II. Vatikanischen Konzils*: ThuGl 65 (1975), 266–277; H. WAGNER, *Glaubenssinn, Glaubenzustimmung und Glaubenskonsens*: ThuGl 69 (1979), 263–271; aus evangelischer Sicht vgl. H. M. MÜLLER, *Bindung und Freiheit kirchlicher Lehre* (Anm. 1); aus orthodoxer Sicht vgl. A. KALLIS, *Volk Gottes und Lehrautorität*: Una Sancta 32 (1977), 139–151.

Kirche ausgesagt werden – „von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien“, wie Lumen Gentium mit Augustinus sagt⁴³. M. J. Scheeben hat insofern Unfehlbarkeit noch unmittelbarer dem „Glaubenskörper“ als dem „Lehrkörper“ zugeschrieben. Sie ist dem Lehrkörper nur gegeben, um den Glaubenskörper zu vervollkommen⁴⁴. Diese Unterscheidung könnte zwar dazu führen, das Kirchenvolk zu passiv zu sehen, ist aber grundsätzlich richtig: Ein unfehlbares Lehramt ohne unfehlbare Kirche wäre ein Unding.

Lange bevor die Frage einer Lehrhoheit des Papstes akut wurde, war die Überzeugung von der nicht irrenden Gesamtheit der Kirche lebendig⁴⁵. Der unfehlbare Glaubenssinn, für dessen Unterscheidung es kein theologisches Rezept gibt, ist kein Superkriterium über dem Lehramt, sondern als innere Übereinstimmung der Kirche mit dem Gegenstand des Glaubens dem Lehramt vorgeordnet und steht auch über der theologischen Vernunft⁴⁶. Theologie und Lehramt treten je auf ihre Weise dem Glaubenssinn zur Seite und leisten je ihren spezifischen Beitrag zur Feststellung dessen, was zum Glauben gehört. Maß des Glaubens ist nicht das Lehramt. Es ist nicht, wie der Vorentwurf zu Dei Verbum „De fontibus revelationis“ sagt, die „proxima et universalis credendi norma“⁴⁷. Es steht selber – wie Dei Verbum klarmacht⁴⁸ – zuerst unter dem Wort Gottes, auf das es zu hören hat.

In diesem Zusammenhang ist es wichtig, zu sehen, daß die mißverständliche Formulierung des Ersten Vaticanums, unfehlbare Entscheidungen des Papstes seien „aus sich (ex sese) und nicht auf Grund der Zustimmung der Kirche (non ex consensu ecclesiae)“ unabänderlich⁴⁹, nicht den vorausgehenden oder gleichzeitigen Konsens im Blick hat, sondern den nachfolgenden Konsens, so daß abgewiesen wird, eine unfehlbare Entscheidung bedürfe der nachträglichen Bestätigung durch die Kirche⁵⁰, nicht aber daß der Papst, der ja nicht bloß „repraesentio Christi“ ist, sondern auch „repraesentatio

⁴³ LG 12; AUGUSTINUS, De praedicat. sanctorum 14, 27: PL 44, 980.

⁴⁴ M. J. SCHEEBEN, Handbuch der katholischen Dogmatik I: Theologische Erkenntnislehre (Gesammelte Schriften III), Freiburg 1959, 302 ff. Vgl. W. BARTZ, Die lehrende Kirche, Trier 1959.

⁴⁵ P. DE VOOHT, Esquisse d'une enquête sur le mot „infaillibilité“ durant la période scolastique: O. ROUSSEAU u. a., Hrsg., L'infaillibilité de l'Eglise, Chevetogne 1962, 99–146.

⁴⁶ Vgl. M. D. KOSTER, Volk Gottes im Werden, 131–150.

⁴⁷ Schema constitutionis dogmaticae de fontibus revelationis: Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi Bd. I/3, Vatikan 1971, 14–26, 16 (nr. 6).

⁴⁸ DV 10. Vgl. dazu: U. BETTI, Le magistère de l'Eglise au service de la Parole de Dieu: à propos du nr. 10 de la Constitution dogmatique „Dei Verbum“: C. TOISFONTAINES, Hrsg., Au service de la Parole de Dieu, Gembloux 1969, 245–261.

⁴⁹ DS 3074.

⁵⁰ H. FRIES, Das mißverständliche Wort: K. RAHNER, Hrsg., Zum Problem der Unfehlbarkeit, Freiburg 1971, 216–232, 224–225.

ecclesiae⁵¹“, der als „persongewordener Reflex der Einheit der Kirche⁵²“ seine Autorität wie von Christus wie von der Kirche hat⁵³, den Konsens der Kirche erfragen und eine Entscheidung im Einvernehmen mit dem Glauben der Kirche treffen muß. Der gemeinten Sache kommt man wohl am nächsten, wenn man die Gabe der Unfehlbarkeit beschreibt als Sinn für die rechte Richtung der Kirche⁵⁴. Man weiß auf Grund einer solchen Entscheidung, wie es weitergeht⁵⁵. Das Lehramt hat die Pflicht und das Recht, die rechte Richtung anzugeben, da es den überlieferten Glauben in der Treue zum Ursprung zu bewahren hat, die durchaus in Anwendung eines Wortes von G. Marcel⁵⁶ als „schöpferische Treue“ zu bezeichnen ist.

Der christliche Glaube ist Glaube einer Gemeinschaft. Das Lehramt steht im Dienst der Gemeinschaft. Das Glaubensbekenntnis der Gemeinschaft ermöglicht die Identifikation des Glaubens des einzelnen mit dem Glauben der Kirche. Das Lehramt soll den Dialog offen halten, damit Identifikation möglich ist. Deshalb hat das Lehramt unter Umständen, die allerdings nicht von vornherein für jeden Fall allgemein festlegbar sind, die Pflicht zu entscheiden, eine theologische Aussage lasse den Sinn für die rechte Richtung vermissen. Das Eingreifen kann auch so verstanden werden, daß es den Theologen an das Wesen der Theologie als kirchliche Glaubenswissenschaft erinnert, daß es zum verantwortungsvollen Gebrauch der theologischen Freiheit aufruft⁵⁷.

Im Glaubenssinn, der letztlich nichts anderes meint als den Glauben der Kirche und das, was P. Rousselot die „Augen des Glaubens“⁵⁸ genannt hat, sind Theologie und Lehramt verbunden. Deshalb darf man nicht bloß von einem „Wächteramt des

⁵¹ Vgl. P. HÜNERMANN, Kirche und Amt. Marginalien zum Amtsverständnis: GuL 48 (1975), 285–299.

⁵² J. A. MÖHLER, Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, hrsg. von J. R. Geiselman, Köln 1956, 228.

⁵³ Vgl. K. RAHNER, Das kirchliche Lehramt in der heutigen Autoritätskrise: Schriften zur Theologie IX, Einsiedeln 1970, 339–365, 343–345; W. KASPER, Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche. Zur gegenwärtigen Diskussion um das Petrusamt in der Kirche: Cath 32 (1978), 1–23.

⁵⁴ Vgl. H. U. VON BALTHASAR, Neue Klarstellungen, Einsiedeln 1979, 135–139.

⁵⁵ M. SCHMAUS, Wahrheit als Heilsbedeutung, München 1964, 143.

⁵⁶ „La fidélité créatrice“ (Essai de philosophie concrète, Paris 1967, 220).

⁵⁷ Die Internationale Theologenkommission hat 1976 ein Dokument zu den Beziehungen Lehramt–Theologie vorgelegt: Theses de Magisterii Ecclesiastici et Theologiae ad invicem relatione: Gregorianum 57 (1976), 549–563; O. SEMMELROTH/K. LEHMANN, Thesen über das Verhältnis von kirchlichem Lehramt und Theologen zueinander: ThuPh 52 (1977), 57–66; C. BASEVI, Comisión Internacional de Teología. Tesis sobre las relaciones mutuas entre el magisterio eclesiástico y la teología: Scripta theologica 9 (1977), 215–241; L. GENDRON, Magistère et Théologie: Science et Esprit 30 (1978), 233–254; 31 (1979), 33–60; vgl. auch A. L. DESCAMPS, Théologie et Magistère: ETL 52 (1976), 82–133.

⁵⁸ P. ROUSSELOT, Les Yeux de la foi: Recherches de science religieuse 1 (1910), 241–259; 444–475.

Lehramtes“ und einem „Interpretationsmonopol“⁵⁹ sprechen. Die Problematik darf nicht auf die Ebene einer „verwalteten Offenbarung“⁶⁰ abgeschoben werden. Eher könnte man mit Erzbischof Coffy von Albi sagen, das Lehramt ist „custos et promotor“ des Glaubens⁶¹, aber nie ohne Kooperation mit der theologischen Forschung. Das Problem heißt auch nicht Lehramt gegen Theologie, sondern Lehramt und Theologie im Glaubenssinn. Der gemeinsame Grund ist Jesus Christus. Dieser Grund ist allerdings ebenso wenig exakt objektivierend greifbar, wie es unmöglich ist, den Glaubenssinn demoskopisch zu erfragen. Wir stehen hier vor der gleichen Problematik, wie sie bei der Aussage des Ökumenismusdekrets über die Hierarchie der Glaubenswahrheiten⁶² vorliegt: Das Fundament aller Glaubenswahrheiten, Jesus Christus, ist nicht exakt greifbar. Diese – auch rechtliche – Unschärfe muß positiv von Theologie wie vom Lehramt akzeptiert werden. Das Verhältnis von Theologie und Lehramt findet deshalb heute nicht bloß keine praktisch befriedigende Lösung, sondern von der Natur der Sache, wie sie sich heute theologisch dartut, auch keine befriedigende theoretische Lösung⁶³. Immer gültig bleibt: Das Lehramt kann nur den Glauben der Kirche bezeugen, die Theologie kann ihren Dienst nur innerhalb der Kirche leisten.

Papst Johannes Paul II. erklärte vor der Päpstlichen Universität Gregoriana: „Theologie ist kirchliche Wissenschaft . . . nie Privatangelegenheit eines Spezialisten, der isoliert in einem Elfenbeinturm lebt. Sie steht im Dienst der Kirche und muß sich deshalb ganz dynamisch in die Sendung der Kirche . . . eingefügt wissen“⁶⁴. Der Papst hätte auch sagen können: Das Lehramt der Kirche ist nie Angelegenheit einer bloß formalen Autorität, die in einer Art Elfenbeinturm einsame Beschlüsse faßt. Es steht im Dienst der Kirche und muß sich deshalb ganz dynamisch in die Sendung der Kirche

⁵⁹ So H. J. POTTMEYER, *Theologie des Volkes*: A. EXELER/N. METTE, Hrsg. *Theologie des Volkes*, Mainz 1978, 140–159, 153.

⁶⁰ So P. EICHER, *Die verwaltete Offenbarung*: Conc (D) 14 (1978), 141–148.

⁶¹ R. COFFY, *Magistère et théologie*: Bulletin du secrétariat de la Conférence épiscopale française 18 (Novembre 1975) 1–10, 8.

⁶² UR 11.

⁶³ Vgl. W. KASPER, *Vom Ton, von den Grundlagen und von der Kritik in der Theologie*: ThQ 159 (1979) 36–40, 39.

⁶⁴ Z. n. L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache 10 (1980, Nr. 4, 25. Januar 1980), 6 f. Bei seinem Aufenthalt in der Bundesrepublik Deutschland sprach Johannes Paul II. in ähnlicher Weise von der Verantwortung und der Aufgabe der Theologen. Die Arbeit der Theologie ist ein Akt der Liebe an den Gläubigen. Zu ihr gehört Freiheit und Bindung. „Die Theologie ist eine Wissenschaft mit allen Möglichkeiten menschlicher Erkenntnis. Sie ist in der Anwendung ihrer Methoden und Analysen frei. Gleichwohl muß die Theologie darauf achten, in welchem Verhältnis sie zum Glauben der Kirche steht. Nicht uns selbst verdanken wir den Glauben . . . Auch die Theologie kann ihn nicht produzieren . . . es (geht) um den gelebten Glauben der Kirche“ (Ansprache bei der Begegnung mit Theologieprofessoren am 18. November 1980 in Altötting: Papst Johannes Paul II. in Deutschland, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1980, 170).

eingefügt wissen. Das setzt allerdings voraus, daß das Lehramt die eigentümliche Angst von Obrigkeiten vor Abweichungen ablegt.

2.3 Die Aufgabe der Theologie im Blick auf das Lehramt

Die Gabe der Unfehlbarkeit bewahrt vor Verfehlung des Glaubens, vor Verrat der Kirche an dem ihr übergebenen Glaubensschatz. Das bedeutet nicht, daß alle möglichen Aspekte erfaßt oder daß sie zur rechten Zeit oder in der besten Weise verkündet würden. In dieser Aussage ist schon eine Aussage mitgetroffen über die Rolle der Theologie. Aus sich heraus kraft seines spezifischen Auftrags vermag das Lehramt nicht festzustellen, ob z. B. die Form dem Inhalt angemessen war oder ist. „Einen Fehler zu sehen und eine Aussage korrigieren, ist Sache der Erkenntnis, und diese ist Aufgabe der Theologie⁶⁵.“

Wer leugnet, daß kirchliche Lehrentscheide allen menschlichen Gesetzen, z. B. der Geschichte, Psychologie, Soziologie, unterworfen sind, denkt doketistisch. Der kirchliche Lehrsatz ist wie jeder menschliche Satz offen auf die von ihm gemeinte Sache⁶⁶. Die Wirklichkeit ist immer größer als der Satz⁶⁷. Kein Lehrentscheid hat als solcher in seinen Sätzen und Formeln abschließende Bedeutung, so daß man von einer Offenheit des Dogmas nach vorne⁶⁸ sprechen kann. Ebenso gut kann man von einer Offenheit nach rückwärts reden, denn jeder Lehrentscheid – ob unfehlbar oder nicht – ist zu lesen im Gesamthorizont der Offenbarung, im Blick also auf den größeren Ursprung⁶⁹. Horizont gewinnen heißt nach H. G. Gadamer, über das Nahe und Allzunahe hinaussehen lernen, um es in einem größeren Ganzen zu sehen⁷⁰, so daß Glaubenserkenntnis wie Dogma nur im Verweis über sich hinaus die Wahrheit sagen⁷¹, ohne den Eigenwert zu verlieren, so daß das Dogma nach einem Wort von H. Schlier etwas endgültig Denkwürdiges ist⁷².

⁶⁵ A. MÜLLER, Das Problem von Befehl und Gehorsam in der Kirche, Einsiedeln 1964, 285.

⁶⁶ K. RAHNER, Zum Begriff der Unfehlbarkeit in der katholischen Theologie: ders., Hrsg., Zum Problem Unfehlbarkeit 9–26, 21–22.

⁶⁷ O. SEMMELROTH, A Priori unfehlbare Sätze? A. a. O. 196–216, 202.

⁶⁸ K. RAHNER, Kritik an Hans Küng. Zur Frage der Unfehlbarkeit theologischer Sätze: A. a. O. 27–48, 43.

⁶⁹ Vgl. dazu M. LÖHRER, Zur Interpretation lehramtlicher Aussagen als Frage des ökumenischen Gesprächs: J. B. METZ/W. KERN/A. DARLAPP/H. VORGRIMMER, Hrsg., Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner, Bd. II, Freiburg 1964, 499–523, 513; auch K. RAHNER, Die Geschichtlichkeit der Theologie und die Zukunft der Kirche: Th. Michels, Geschichtlichkeit der Theologie, Salzburg–München 1970, 13–40.

⁷⁰ H.-G. GADAMER, Wahrheit und Methode, 288–289.

⁷¹ Vgl. J. RATZINGER, Zur Frage nach der Geschichtlichkeit der Dogmen: O. SEMMELROTH, Hrsg., *Martyria — Liturgia — Diakonia*, Festschrift für Bischof H. Volk, Mainz 1968, 59–70, 66.

⁷² H. SCHLIER, Besinnung auf das Neue Testament, Bd. II, Freiburg 1964, 61.

Die Kirche kann das Wort Gottes nicht bewahren „wenn sie es ein für allemal in eine starre Formel bannt . . . Sie muß es bewahren, indem sie lebt . . . Und so entdeckt sie im Laufe ihrer langen Geschichte neue Bedeutungen, weitere und bereichernde Beziehungen und Horizonte⁷³“. Der Kirche zu dieser Sicht zu verhelfen, ist eine wesentliche Funktion der Theologie. Nirgends wird deutlicher, daß Theologie und Lehramt aufeinander bezogen sind im Dienst am Glauben. Die Theologie ist – und in dieser Hinsicht muß sie vom Lehramt gefördert werden – nicht in jeder Hinsicht an das Lehramt gebunden, wohl aber ist das Lehramt immer auf Theologie angewiesen, sowohl hinsichtlich einer Entscheidungssituation als auch hinsichtlich der Klärungen oder Korrigierungen der nicht unfehlbaren Äußerungen des Fehlbaren bei unfehlbaren Äußerungen.

Die Dokumente des Glaubens sind nicht die göttliche Wahrheit selber, sondern nur Aspekte der lebensspendenden Wahrheit Gottes, Gottes Wort in menschlicher Prägung, also immer auch Eingrenzung und Beschränkung. In der Konzileröffnungsrede hat Johannes XXIII. zwischen der gemeinten Sache und der Einkleidung des sprachlichen Ausdrucks unterschieden⁷⁴. Paul VI. hat darauf hingewiesen, daß mit der Aufgabe einer Formel Gefahr besteht, daß die gemeinte Sache verschwindet⁷⁵. In beiden Hinsichten bedarf das Lehramt der Theologie, die die Untersuchung vorantreibt. Für die Theologie gilt: *Roma locuta causa finita*, ebenso aber auch: *Roma locuta causa disputanda est*. Eine solche Feststellung bedeutet nicht, daß Lehramt und Theologie gleichberechtigte Partner werden⁷⁶. Es heißt auch nicht, eine Entscheidung in Fragen des Glaubens (und der Sitte) könne nur ergehen im Einvernehmen von theologischer Wissenschaft und kirchlichem Lehramt⁷⁷. Denn Theologen haben ihren Glauben ja nicht aus sich heraus, sondern von der Kirche empfangen, den das Lehramt bewahren soll. Es bedarf dazu der

⁷³ P. FRANSEN, Die Autorität der Konzilien: J. M. TODD, Hrsg., Probleme der Autorität, Düsseldorf 1967, 62–100, 79. Vgl. auch a. a. O. 64: Die göttliche Wahrheit besitzt uns, nicht wir sie.

⁷⁴ In GS 62 aufgenommen.

⁷⁵ *Mysterium Fidei*: AAS 57 (1965), 758.

⁷⁶ Gegen H. HALBFAS, Theologie und Lehramt: P. NEUENZEIT, Hrsg., Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft 171–186, 175 und U. MANN, Theologie in oder neben der Kirche: Universitas 25 (1970) 179–184, 184.

⁷⁷ Gegen N. GREINACHER, Kirchliches Lehramt und Theologen: ThQ 160 (1980), 139. Zu dieser Thematik vgl. noch H. BACHT, Nomos und Pneuma: StdZ 184 (1969), 98–112; ders., Vom Lehramt der Kirche und in der Kirche: Cath 25 (1971), 144–168; M. LÖHRER, Die Funktion der Theologie in der Kirche: WuW 28 (1973), 112–123; J. PRITZ, Kirchliches Lehramt und Theologie: Theologisch-praktische Quartalschrift 123 (1975), 3–12; J. ALFARO, Problema theologicum de munere Theologiae respectu Magisterii: Gregorianum 57 (1976), 39–79; E. BENZ, Wie frei ist die Theologie heute? Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 29 (1977), 1–6; E. FAHLBUSCH, Das römische Lehramt und das „Elend der Theologie“: MD 31 (1980), 4–9; L. SCHEFFCZYK, Das Verhältnis von apostolischem Lehramt und wissenschaftlicher Theologie: IKZ 9 (1980), 412–424; H. SCHILLING, Theologische Wissenschaft und kirchliches Lehramt: StdZ 198 (1980), 291–302; W. BARTZ, Die Lebensfunktion der Theologen in der Kirche: TThZ 76 (1967), 1–13, ders., Verantworteter Glaube, Aschaffenburg 1980, 61–62.

Theologie. Doch die Gleichstellung würde entweder aus Amtsträgern Theologen oder aus Theologen Amtsträger machen.

3. Schlußbemerkung

Das Lehramt der Kirche darf nicht durch stereotypes Wiederholen alter Formen sich zu einem unverständenen und nicht ernstgenommenen Gralshüter entwickeln⁷⁸. Es muß sich bewußt sein, daß seine Entscheidung nicht jede Kontroverse beendet. Zwar gibt es nichts, was grundsätzlich der Kompetenz des Lehramtes entzogen ist, aber das impliziert zugleich die Forderung nach einer großen Toleranz seitens des Lehramtes⁷⁹. Das Lehramt kann Widerspruch dulden. Es ist gehalten, seine Sachargumentation mit Hilfe der theologischen Forschung zu verbessern. Deshalb gilt auch: Schweigen ist nicht die erste Theologenpflicht⁸⁰. Die Abwägung, ob und inwieweit ein Eingriff zu erfolgen hat, damit die rechte Richtung nicht verlassen wird, ist nicht durch Wissenschaft zu lösen, sondern eine Frucht der Weisheit⁸¹. Eine Kirche, in der die Theologen herrschen, wäre vielleicht noch schlechter als eine Kirche, in der die Hierarchie die Wissenschaft macht⁸². Es kann nicht jeder im Namen der Kirche lehren, was er glaubt. Der Gläubige hat das Recht zu hören, was die Kirche sagt. Die Theologie als eine Art Gesprächsprozeß mit der kirchlichen Vergangenheit wie mit der gegenwärtigen Kirchengemeinschaft muß das Lehramt anerkennen als Grundbedingung ihrer Wissenschaftlichkeit und Kirchlichkeit. Ein kritischer Theologe ist nicht allein dadurch kritisch, daß er das Lehramt kritisiert, sondern voll und ganz erst, wenn er auch der eigenen Subjektivität kritisch mißtraut⁸³.

Das Lehramt muß die in kritischer Zugehörigkeit zur Kirche forschende und lehrende wissenschaftliche Theologie als Grundbedingung dialogischer Wahrheitsfindung in der Kirche anerkennen. Weil die Kirche nicht mit der Wahrheit schlechthin zusammenfällt, weil die Kirche der Wahrheit zugeordnet ist, kann es Theologie und Lehramt als einander zugeordnete Realitäten geben⁸⁴. Die Dualität ist fruchtbarer Funktionszusammenhang. Solange er kritisch bleibt, ist er auch lebendig. Der Pflicht des Lehramts, eine Pluralität von theologischen Meinungen zu ermöglichen, entspricht die Pflicht des

⁷⁸ Vgl. R. BIEBER, Probleme des Lehramts: MD 31 (1980), 1.

⁷⁹ Vgl. dazu: O. SEMMELROTH, Recht und Grenzen eines Pluralismus in der Theologie: StdZ 189 (1972), 75—85; L. BOUYER, Die Einheit des Glaubens und die Vielfalt der Theologien: IKZ 1 (1972), 125—136; W. ZAUNER, Der eine Glaube und die vielen Theologien: Theologisch-praktische Quartalschrift 127 (1979), 25—32.

⁸⁰ Vgl. K. RAHNER, Theologie und Lehramt: StdZ 198 (1980) 363—375.

⁸¹ M. SECKLER, Die Kirche und ihre Theologen: StdZ 196 (1978), 182—190, 190.

⁸² A. a. O. 187.

⁸³ W. KASPER, Vom Ton, von den Grundlagen und von der Kritik in der Theologie, 39.

⁸⁴ J. RATZINGER, Theologie und Kirchenpolitik: IKZ 9 (1980), 425—434, 431.

Theologen, die Relativität seiner eigenen Theologie anzuerkennen. Für beide Seiten gilt das Gebot der Toleranz. „Toleranz ist das Eingeständnis, daß in der Ausdeutung des Bekenntnisses mit der menschlichen Geisteskraft auch die menschliche Unzulänglichkeit am Werk ist⁸⁵.“ Die Funktionseinheit der Amtsautorität mit der theologischen Sachautorität hat nicht selten die Gestalt des Ringens miteinander, ja der Auseinandersetzung, die nicht selten spannungsvoll und schmerzlich ist. Durch neue Erfahrungen in neuen Gestalten muß um die Einheit gerungen werden⁸⁶.

Das Lehramt hat authentische Amtspflicht, aber es muß auch wissen, was Thomas von Aquin sagt: „Verum a quoque dicatur est a Spiritu Sancto⁸⁷.“ Die Frage des Verhältnisses Lehramt — Theologie — Glaubenssinn ist gewiß nicht bloß eine Frage der Disziplin, sondern von tiefer ekklesiologischer Art. Doch müßte auch in rechtlicher Hinsicht bei Verfahrensordnungen die zur Zeit theoretische Unlösbarkeit des Problems sichtbar werden. Darüber ist hier nicht zu reden. Doch sei es gestattet, in diesem Zusammenhang auf ein Wort des Thomas von Aquin zu verweisen, das für Amtsinhaber wie für Theologen gilt: „Gottes Macht ist seine Güte. Darum kann er seine Macht nicht anders denn gut gebrauchen. So aber ist es nicht beim Menschen. Darum genügt es nicht, daß der Mensch Gott ähnlich werde in der Macht, es sei denn, daß er ihm auch ähnlich werde in der Güte⁸⁸.“

⁸⁵ O. SEMMELROTH, Recht und Grenzen eines Pluralismus in der Theologie, 85.

⁸⁶ K. RAHNER, Lehramt und Theologie: Schriften zur Theologie XIII, Einsiedeln 1978, 69—92, 80; vgl. auch P. HUIZING, Magistère: pouvoir ou témoignage: Revue de droit canonique 25 (1975), 199—206; B. RIDLEY, Government and leadership in the church: Theology 81 (1978), 190—195.

⁸⁷ In Tit., cap. I, lect. 3 (ed. Cai — nr. 32).

⁸⁸ Sth I—II, 2, 4 ad 1.

Jahwes Opposition oder die Autorität der Propheten Israels*

Prälat Professor Dr. Wilhelm Bartz, Trier, zur Vollendung des 80. Lebensjahres

Die Propheten Israels¹ als Jahwes Opposition zu bezeichnen, mag auf den ersten Blick befremden. Denn Opposition ist nach unserem Sprachgebrauch ein Phänomen, das in erster Linie das Verhältnis der Menschen untereinander, aber nicht das Verhältnis von Gott und Mensch betrifft. Wir kennen nämlich in demokratischen Staatswesen die parlamentarische Opposition, deren Aufgabe es ist, die Regierung zu kontrollieren und Alternativen zu deren Politik zu entwickeln. Daneben gibt es die außerparlamentarische Opposition, die über Bürgerinitiativen und Verbandsproteste bis zu systemverändernden Revolutionsbewegungen reicht. Auch die Kirchen kennen das Phänomen der Opposition in der Gemeinschaft ihrer Gläubigen. Die Opposition in Form der Nichtübereinstimmung, der Verneinung und des Widerspruchs, kurz Kontestation² genannt, trägt hier legale und illegale Züge und kann sich über rein religiöse Anliegen hinaus auch mit politischen Forderungen verbinden. Kann man im Hinblick auf diese Opposition in Staat und Kirche auch von den Propheten Israels als einer Opposition sprechen? In welchem Sinn? Und worin besteht dann das Proprium³ dieser Propheten?

* Vortrag, der auf einem Symposion in Trier vor Vertretern der Universität und der Theologischen Fakultät am 21. November 1980 gehalten wurde.

¹ Übersichtsdarstellungen zu den Propheten Israels liegen vor bei K. KOCH, Die Profeten I—II, Stuttgart 1978—1980; G. FOHRER, Die Propheten des Alten Testaments I—VII, Gütersloh 1974—1977; J. SCHARBERT, Die Propheten Israels I—II, Köln 1965—1967; G. v. RAD, Theologie des Alten Testaments II. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, München 1975; M. BUBER, Der Glaube der Propheten, Zürich 1950.

² Über das Phänomen der Kontestation in der Kirche handelt CONCILIUM 7 (1971) Heft 10.

³ Die Wortbedeutung des Begriffs „Prophet“ korrigiert die landläufige Meinung, daß der Prophet die Zukunft vorhersagt. Denn die in dem griechischen Wort προφήτης enthaltene Präposition πρό bedeutet kein zeitliches „Vorher“, sondern ein „Offen heraus“, ein „Vor aller Augen“, weshalb für προφήτης die Grundbedeutung „Verkündiger“ und „Sprecher“, aber nicht „Vorhersager“ anzunehmen ist. Für die spätere Zeit muß allerdings auch mit Wandlungen des Begriffsinhalts gerechnet werden. Da πρό auch in einem zeitlichen Sinn verwendet wurde, konnten sich für προφήτης Verständnisformen ergeben, die das Vorhersagen zumindest einschlossen. Sachlich meint der Begriff προφήτης in Griechenland den Interpreten göttlicher Verlautbarungen, und zwar im weitesten Sinn, weshalb der Begriff auch auf Dichter, Philosophen und Priester Anwendung findet. Fragt man, was für Begriffe und Funktionen es gewesen sind, die von der griechischen Übersetzung des Alten Testaments, der Septuaginta, mit dem Wort προφήτης

I. Jahwes Opposition

1. Die Prophetie der frühen Königszeit

a) Opposition gegen Saul

Das Aufkommen einer prophetischen Opposition in Israel fällt nicht von ungefähr mit der Einführung des Königtums in diesem Volk zusammen. Denn das Königtum, das zunächst mit Saul in einem kleinen Teilbereich Israels Eingang gefunden hatte, aber dann unter David und Salomo innen- wie außenpolitisch den Weg der altorientalischen Großreiche beschritten hatte, brachte für die bis dahin nur locker miteinander verbundenen und nach ihren Sondertraditionen lebenden Stämme eine Umgestaltung ihrer Lebensverhältnisse von allergrößter Tragweite. Kein Wunder, daß sich allenthalben Widerstand⁴ regte und daß sich bei der Auseinandersetzung mit den anfallenden politischen, sozialen, ökonomischen und nicht zuletzt religiösen Problemen eine aus verschiedenen Kräften gebildete Opposition zusammenschloß, die dem Königtum und seinen Anhängern die Stirn bot. Hierbei haben prophetische Gestalten einen weit über ihre Gegenwart hinausreichenden Einfluß ausgeübt.

So berichtet die älteste Überlieferungsschicht in 1 Sam 9—11, wie Samuel den Saul zum *nagid* (d. h. zum Fürsten) salbt, wie er ihm anschließend durch das Losorakel seine öffentliche Bestimmung zum König vermittelt und wie Saul im Krieg gegen die Ammoniter den ersten Beweis seiner Führungsqualität als König liefert. All das läßt erkennen, daß Samuel das Königtum Sauls noch nicht im Sinn der Monarchien des Alten

wiedergegeben wurden, dann stößt man auf eine komplexe Größe, die im semitischen Bereich des Alten Orients ihre eigene Tradition und Geschichte gehabt hat. So heißt das von der Septuaginta durchweg mit *προφήτης* übersetzte hebräische Äquivalent *nabi'*, das wahrscheinlich die Bedeutung „Berufener“ oder „Beauftragter“ hat. Auch hier kann die Etymologie des Begriffes ebenso wenig das Wesen eines *nabi'* aufhellen, wie es das Wort *προφήτης* für das mit ihm bezeichnete Phänomen vermochte. Fragt man daher nach den Funktionen, für die im Alten Testament das Wort *nabi'* Verwendung fand, dann ergibt sich, daß der Begriff *nabi'* zunächst nicht für ein spezifisch israelitisches, sondern gemeinorientalisches Phänomen als Bezeichnung üblich war, an dem Israel auf seine Art partizipierte. So weiß man außerhalb Israels, wie Texte aus Mari, Hamat und Byblos belegen, von Männern mit göttlicher Autorität, die in der Umgebung von Königen eine Rolle spielten und die besonders in kritischen Situationen zitiert und im staatspolitischen Interesse um ihre Urteil gebeten wurden. Auch in Israel kannte man solche „Gottesmänner“, *nabi'im* genannt. Doch hat sich in Israel trotz der soziologischen Ähnlichkeit mit dem Charismatikertum des Vorderen Orients ein für den Jahweglauben spezifisches Verständnis der Prophetie entwickelt. Vgl. S. HERRMANN, Ursprung und Funktion der Prophetie im Alten Israel, Opladen 1976; H. KRÄMER, R. RENDTORFF, R. MEYER, G. FRIEDRICH, Art. *προφήτης* κτλ., ThWBNT VI (1959) 833—862.

⁴ Zum Folgenden vgl. F. CRÜSEMANN, Der Widerstand gegen das Königtum, Neukirchen 1978.

Orients verstand, sondern als das Leitungsamt eines auf Dauer gewählten Heerbannführers im Jahwekrieg.

Auf dem Hintergrund der Erfahrungen mit dem inzwischen fest etablierten Königtum unter David und Salomo haben spätere, aber offenbar im Geist Samuels urteilende Kreise dem Königsmacher kritische Worte über die Monarchie in den Mund gelegt; sie sind in 1 Sam 8 und 12 enthalten. Anknüpfend an das Fehlverhalten der Söhne Samuels, die durch die Annahme von Bestechungen ein unlauteres Gewinnstreben zeigten, brandmarken die Ergänzungen das in ihren Augen weit skandalösere Fehlverhalten des neuen Königtums. Was bei den Söhnen Samuels nur ein Rechtsbruch war, ist nach ihrer Ansicht für den König ein Rechtsanspruch geworden. Während die Söhne Samuels nur Bestechungen nahmen, nimmt der König zur Deckung seiner Unkosten und zur Bestreitung seines Aufwandes alles, was in Israel des Nehmens wert ist. Demgegenüber erscheint Samuel als derjenige, der von seinem Volk nichts genommen und der das Eigentum der anderen nicht angetastet hat, wofür ausdrücklich Jahwe als Zeuge aufgerufen wird. Offensichtlich werden hier Unterschiede in der Gesellschaftsordnung reflektiert, wobei die Eigentumsverhältnisse der vorstaatlichen Zeit mit denen der Gegenwart verglichen werden. Die Kritiker wollen sagen: Selbst eine so schlimme Korruption der alten Ordnung, wie sie unter den Söhnen Samuels im vorstaatlichen Israel geherrscht hat, ist immer noch besser gewesen als das angebliche Recht der neuen Ordnung unter einem König.

In Verbindung mit der Ablehnung des Königtums in 1 Sam 8 und 12 verdient noch ein weiterer Punkt der prophetischen Kritik Erwähnung. Es ist das Wort Jahwes an Samuel: „Nicht dich haben sie verworfen, sondern mich; ich soll nicht mehr ihr König sein (1 Sam 8, 7).“ Die hier angesprochene, zunächst recht abstrakt wirkende Vorstellung von Jahwes Königtum hat ihren Grund in der konkreten Erfahrung, daß Gott seine Entscheidungen als König mit Hilfe des Losorakels bekanntzugeben pflegte. An dieser Praxis gemessen, mußte die Einführung eines menschlichen Königs, der jegliche Entscheidungsvollmacht absolutistisch für sich beanspruchte und womöglich noch mit dem Göttlichkeitsanspruch des sakralen Königtums verbrämte, als Absetzung Jahwes erscheinen. Die Errichtung eines Königtums und damit die Gründung eines monarchisch verfaßten Staates war daher in den Augen der Kritiker nichts anderes als praktizierter Atheismus.

b) Opposition gegen David

Die prophetische Opposition begegnet David, dem Nachfolger Sauls und ersten König von Gesamtisrael, in der Person des Propheten Natan. Als David seine Macht nach innen und außen gefestigt hatte, äußert er eines Tages den Plan, für die Lade Gottes, das Symbol der Gegenwart Jahwes, einen Tempel zu bauen. Natan, den der König zu Rat gezogen hat, hält den Plan für gut, widerruft aber am anderen Tag seine Zustimmung und verbietet jetzt dem König unter ausdrücklicher Berufung auf ein Gotteswort den Tempelbau; statt dessen gibt er ihm die Verheißung eines ewigen

Königtums (2 Sam 7, 1—16). Hinter dem Sinnesumschwung Natans steht die Erkenntnis, daß David mit dem Bau des Tempels weniger ein frommes Werk im Sinn hatte als vielmehr eine handfeste Manipulation der Gegenwart Jahwes im Hinblick auf seine dynastischen Pläne. Um so bemerkenswerter ist an der Auskunft Natans, daß er das theokratische Leitungsamt Davids grundsätzlich bejaht, aber dessen Fortbestand wegen seiner Abhängigkeit von der Führung durch Jahwe zum Inhalt einer Verheißung macht.

Von ganz anderer Art ist die Intervention Natans im Fall des Hethiters Urija, der ein hoher Offizier im Heer Davids war. Der König hatte, während Urija sich im Krieg befand, mit dessen Frau Batseba Ehebruch begangen und anschließend Urija zu einem Todeskommando versetzt, wo er fiel. Darauf erscheint Natan vor David und macht ihm klar, daß sein Verhalten einen schweren Rechtsbruch darstellt und als solcher eine Verachtung Jahwes ist, dessen sittliche Forderungen an Israel auch bei dem König keine Ausnahmen dulden (2 Sam 11—12).

Ebenfalls ein Verstoß gegen die Ordnungen des Jahweglaubens lag vor, als der Prophet Gad vor David trat und ihm wegen einer militärischen Maßnahme den Zorn Jahwes androhte. David hatte eine Zählung aller waffenfähigen Männer in ganz Israel angeordnet, da er offensichtlich die Aufstellung eines schlagkräftigen Heeres für seine weiteren Eroberungszüge plante (2 Sam 24). Damit hatte der König aber nach der Auffassung des Propheten mit der Tradition des Jahwekrieges gebrochen, wonach das Aufgebot des Heerbanns der Selbstbehauptung Israels als Gottesvolk und nicht der Verfolgung machtpolitischer Ziele durch den König dienen sollte.

c) Opposition im Nordreich

Im Nordreich Israels, das sich gegen Ende des 10. Jahrhunderts von Jerusalem und dem davidischen Königtum getrennt hatte, verlief die Auseinandersetzung zwischen der prophetischen Opposition und dem dortigen Königtum weitaus stürmischer als in Juda und endete nicht selten mit blutigen Revolutionen. Man hat die Entwicklung damit erklären wollen, daß die prophetische Theorie, die in Jerusalem unter David zur Begründung einer staatlichen Ordnung geführt hatte, im Nordreich nur eine partielle Ausbildung erfahren habe und daß wegen der Beschränkung der politischen Kritik auf nur einzelne kulturpolitische oder soziale Mißstände prophetischen Kreisen der direkte Weg zur Aktion allzu einfach erschienen sei. Diese Form der politischen Wirksamkeit habe das Nordreich Israel zu einem schwachen Staat und seine Geschichte zu einer Abfolge „gottgewollter Revolutionen“ werden lassen. Aufs Ganze gesehen, hätten die Propheten ihr Teil dazu beigetragen, daß dieser Staat relativ früh zugrunde gegangen sei⁵.

⁵ Vgl. KOCH, 42 f. Von „gottgewollten Revolutionen“ im Stadium eines angeblich charismatischen Königtums in Nordisrael spricht A. ALT, Das Königtum in den Reichen Israel und Juda, VT 1 (1951) 2—22. 8 f.

Man kann diesem Urteil im Hinblick auf die historischen Quellen jedoch nur mit Einschränkung zustimmen. Zunächst muß zur Entschuldigung der auf die Dauer erfolglosen prophetischen Opposition im Nordreich darauf hingewiesen werden, daß der Widerstand gegen das Königtum sich hier vor einem Dilemma befand. Auf der einen Seite war eine Konsolidierung der politischen Verhältnisse nur dadurch zu erreichen, daß dem neugeschaffenen Königtum des Nordreiches eine Legitimation verschafft wurde, die es wie das Königtum Davids als einen integrierenden Bestandteil des Gottesvolkes auswies; auf der anderen Seite war aber ein solcher Versuch schon im Ansatz zum Scheitern verurteilt, weil man gerade im Gegensatz zu der auf Dauer etablierten davidischen Monarchie wieder zu den vorstaatlichen Verhältnissen zurückkehren wollte, wo die jeweilige Leistungsinstanz nur im Bedarfsfall in Erscheinung getreten war. Da jedoch ein so verstandenes Königtum nach der geglückten Gründung des davidischen Großreiches ein Anachronismus war, mußte der prophetischen Opposition bei aller Berechtigung ihres Protestes im Einzelfall doch auf die Dauer der Erfolg versagt bleiben. Als erschwerend kam hinzu, daß die prophetische Opposition wegen des Fehlens einer stabilen politischen Basis auch die Kontrolle über die Auswirkungen ihres Protestes verlor. Ekstatergruppen nichtisraelitischen Ursprungs, die nur zeitweise der echten prophetischen Opposition dienten, entfalteten ein politisches Schwärmertum, das den Staat in selbstmörderischen Revolutionen zugrunde richtete.

Demgegenüber war es der prophetischen Opposition zur Zeit Davids gelungen, das dem Jahweglauben fremde, ja, im Hinblick auf die altorientalischen Vorbilder sogar gefährliche Königtum in Juda als politische Ordnungsmacht voll zu integrieren⁶. In dieser Funktion war das Königtum zur Weiterführung der Anliegen des vorstaatlichen Rettertums und damit zur Wahrung von Recht und Gerechtigkeit im Sinn des Jahweglaubens verpflichtet. Darüber hinaus erfuhr das so verstandene Königtum Davids über Gesamtisrael als Modell eines theokratischen Leitungsamtes eine Verheißung, die dem Königtum der Davididen in Juda trotz aller politischen Erschütterungen seinen Bestand garantierte.

2. Die Prophetie der mittleren Königszeit

a) Sozialkritik

Hatte schon die prophetische Opposition der frühen Königszeit in der Institution des Königtums als solcher eine Gefahr für die Rechtsordnung Jahwes und damit verbunden für die Freiheit des israelitischen Vollbürgers erblickt, so sehen sich die Propheten des

⁶ Den literarischen Niederschlag dieser Bemühungen der prophetischen Opposition findet man in der Geschichte von Davids Aufstieg (1 Sam, 16—2 Sam 5); in der ältesten Josephsgeschichte (Gen 37—50), in den letzten Kapiteln des Richterbuches (Ri 17—21), in dem Werk des Jahwisten und in der Thronfolgeschichte (2 Sam 7—1 Kön 2). Vgl. F. CRÜSEMANN, *Der Widerstand gegen das Königtum*, Neukirchen 1978.

8. Jahrhunderts mit einer durch das Königtum mitverursachten Fehlentwicklung Israels konfrontiert, für die sie nicht mehr die Repräsentanten des Königtums allein, sondern die gesamte Führungsschicht in Staat und Gesellschaft verantwortlich machen. So kritisiert Amos die Unterdrückungspraktiken der Mächtigen wie etwa die Anwendung der Schuldknechtschaft bei lächerlichen Anlässen, die Beugung des Rechtes zum Schaden der Schwachen, die Ausnützung Abhängiger und den Mißbrauch des Pfandrechts (Am 2, 6—8); er verurteilt das Luxusleben einer Herrschicht, die von den Hilflosen unerbittlich Pacht und Steuern eintreibt und dadurch die Herrschaft der Gewalt beschleunigt (Am 4, 1 f.; 5, 11; 6, 1—7). In Juda beklagen Jesaja und Micha die Kumulation des Landbesitzes in den Händen einiger weniger, entlarven den Macht- und Geldhunger einer Oberschicht, die das Recht verabscheut und den Aufbau Jerusalems mit Unrecht betreibt (Mi 3, 9—12; Jes 5, 8).

Was für diese Propheten die Mißstände so unerträglich machte, war nicht allein das moralische Versagen der Oberschicht, ihr Mangel an Verantwortung und menschlicher Solidarität, sondern auch die damit verbundene Infragestellung der Verfassung Israels als Gottesvolk⁷. Denn im alten Israel hatte man in Anbetracht der Tatsache, daß sich im Land der Verheißung zwar das Volk, aber nicht der Lebensraum vermehren könne, und unter Beachtung des Glaubenssatzes, daß die Freiheit des aus der Knechtschaft Ägyptens herausgeführten Gottesvolkes unter allen Umständen geschützt werden müsse, eine Rechts- und Sozialordnung geschaffen, die beiden Erfordernissen Rechnung trug. Man hatte nämlich zur Zeit der Sefshaftwerdung den einzelnen Sippen durch Los einen Anteil am Boden als Erbbesitz zugewiesen, der jedoch rechtlichen Beschränkungen unterlag. Der Besitz konnte nicht frei verkauft werden, sondern war im Fall der Verschuldung oder bei Aussterben einer Familie auf dem Weg des Vorkaufs- oder Loskaufsrechts an den nächstberechtigten Verwandten zu übergeben oder, falls auch dieser fehlte, an die Ortsgemeinde zu überstellen, um von ihr neu verteilt zu werden. Die religiöse Begründung dieser Ordnung findet sich in der Aussage des mosaischen Rechtes, daß Jahwe der eigentliche Eigentümer des Landes ist und daß alle Israeliten nur Lehensträger und Pächter sind (Lev 25, 23). Nach dieser Ordnung hatte jeder freie Israelit seinen Anteil an dem Land Jahwes, der ihm Auskommen und Unterhalt garantierte, ohne in Abhängigkeit von anderen zu geraten.

Diese auf sozialen Ausgleich bedachte kleinbäuerliche Rechts- und Sozialordnung aus der Zeit des vorstaatlichen Israels war für die spätere Monarchie und ihre frühkapitalistische Gesellschaft nur noch reine Utopie; die Durchführung einer solchen Besitzordnung mußte selbst bei gutem Willen der Beteiligten an den anders gearteten

⁷ Vgl. G. WANKE, Zu Grundlagen und Absicht prophetischer Sozialkritik, KuD 18 (1972) 3—17; K. KOCH, Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Propheten, in: Probleme Biblischer Theologie (FS G. v. RAD), 236—257, München 1971; A. ALT, Der Anteil des Königtums an der sozialen Entwicklung in den Reichen Israel und Juda, in: Kl. Schr. III, 348—372, München 1959.

Verhältnissen in Staat und Wirtschaft weithin scheitern. Auch die Propheten des 8. Jahrhunderts haben das gewußt; eine Rückkehr zu den Verhältnissen der vorstaatlichen Zeit kam daher für sie nicht in Frage. Doch hatte für diese Propheten die Tradition nicht nur in sich einen Wert; sie diente ihnen vor allem auch zur Beurteilung gegenwärtiger Realität. Denn aus der Tradition sprach für diese Propheten Jahwe, der Gott des Volkes Israel von dessen Anfängen her. Wenn daher zu ihrer Zeit die Verhältnisse in Staat und Gesellschaft mit der alten Rechts- und Sozialordnung in Widerspruch standen, bedeutete dies für sie eine Herausforderung Jahwes und ein erschreckendes Defizit an tätigem Glauben. Denn wer zu Jahwe, dem Gott Israel, im Glauben sein Ja sagte, der mußte konsequenterweise auch ja sagen zu jenem Ja, das dieser Gott bei der Herausführung Israels aus Ägypten exemplarisch zu allen unterdrückten Menschen gesagt hatte. Mitmenschlichkeit und Nächstenliebe haben daher nach diesen Propheten ihren Ursprung und ihren auch für die Zukunft verpflichtenden Maßstab an Jahwe, dem Retter seines Volkes.

b) Kultkritik

Mit einer für uns unvorstellbaren Rücksichtslosigkeit weisen die Propheten des 8. Jahrhunderts den Kult ihres Volkes, und zwar Opfer wie Gebet, Lieder wie Feste, im Namen Jahwes zurück (Am 5, 21—24; Jes 1, 10—17)⁸. Kein Wunder, daß manche Erklärer in diesen Angriffen eine Ablehnung des Kultes überhaupt gesehen haben, weil er nach der Meinung dieser Propheten nur ein Mittel menschlicher Selbstbehauptung und Selbstsicherung gewesen sei. Andere Forscher haben dagegen gemeint, daß sich der prophetische Protest nur gegen einen vom Volk falsch verstandenen und entarteten Kult gerichtet habe; grundsätzlich hätten die Propheten den Kult positiv beurteilt. Doch bevor man in der Opposition der Propheten gegen den Kult die Alternative Kult oder Ethos entdeckt, sollte man den religions- und formgeschichtlichen Aspekt der Fragestellung beachten.

Bedenkt man nämlich, daß Israel erst nach seiner Sesshaftwerdung in Kanaan einen Opferkult großen Stils entwickelt hat, dann ist im Hinblick auf das auch zur Zeit der Monarchie noch starke Kanaanäertum wie auch wegen des damit verbundenen Synkretismus eine Beeinflussung des Gottesdienstes Israels durch heidnische Kultsitten nicht auszuschließen. Nun ist aber für das Gottesverständnis der Religion Kanaans die Möglichkeit einer Einwirkung des Menschen auf die Gottheit durchaus gegeben, da nach der Auffassung des Mythos der Mensch sich von Gott nicht prinzipiell, sondern nur graduell unterscheidet. Von daher lag es nahe, der Quantität der Opfer und der Ekstasik beim Gebet eine größere Bedeutung beizumessen als dem Glaubensgehorsam gegenüber dem transzendenten Du Jahwes.

⁸ Vgl. KOCH, Die Profeten I, 62—67; E. WÜRTHWEIN, Kultpolemik oder Kultbescheid? in: Tradition und Situation (FS A. WEISER), 115—132, Göttingen 1963.

Höchst aufschlußreich für die Beurteilung der prophetischen Opferkritik ist jedoch die Beobachtung, daß am Heiligtum in Israel der Priester die Opferdarbringung mit einer deklaratorischen Formel abschloß, durch die er die Handlung als Wohlgefallen für Gott oder als für Gott nicht angenehm erklärte. Bedeutete das Angenommenwerden der Opfergabe Heil, so meinte das Nichtangenommenwerden, daß Gott die heilschaffende Gemeinschaft dem Menschen versagte. Wenn daher die Propheten die Ablehnung von Opfer und Gebet im Namen Jahwes verkünden, dann geht es offenbar weniger darum, ob Gott Opfer und Gebet will oder nicht, sondern ob in einem konkreten Fall Menschen einen Zugang zu Gott finden oder nicht. Die Kultkritik der Propheten ist demnach in erster Linie ein Ausdruck ihrer Botschaft vom Gericht und erst in zweiter Linie ein Urteil über die Unwürdigkeit des Gottesdienstes.

c) Gericht und Heil

Im Anschluß an die mit der Sozial- und Kultkritik verbundene Gerichtsbotschaft der Propheten stellt sich die Frage nach der Intention ihrer Kritik. Wollten diese Propheten dadurch, daß sie das Ende ihres Volkes als eine Tat Jahwes verkündeten, nur die Gerechtigkeit dieser anstürmenden Zukunft darlegen? Oder verfolgten sie mit ihrer Schocksprache die Absicht, die Verantwortlichen in Israel wachzurütteln und das Volk wieder auf den Weg der Besserung und Änderung zu führen? Die Antwort der Erklärer ist kontrovers.

Versucht man eine Erklärung, so empfiehlt es sich, zunächst den Umstand zu beachten, daß die Gerichtsdrohungen der Propheten sich durchweg in einem Kontext bewegen, der von dem machtvollen Kommen Jahwes in der Geschichte handelt. Angesichts dieser Offenbarung Gottes erweist sich das Fehlverhalten des Volkes als Sünde und Schuld; aber auch als ein Faktum, das nach dem Tun-Ergehen-Zusammenhang notwendig zur Selbsterstörung des Sünders führt. Die Ansage des Endes durch die Propheten (Am 8, 2; Ez 7, 2 f.) ist daher als bittere Wirklichkeit und nicht nur als drohende Möglichkeit gemeint. Da aber das Kommen Jahwes, das den Hintergrund der prophetischen Gerichtsdrohung bildet, als letztes Ziel die universale Manifestation des Königtums Jahwes zum Heil der Menschen hat, ist mit dem Ende der Menschenwege keinesfalls auch schon das Ende der Gotteswege gekommen. Im Gegenteil: Ist der Mensch erst einmal durch das Gericht am Nullpunkt seiner Existenz angelangt, dann erfährt er in dem Erlebnis seiner Ohnmacht gleichzeitig auch die Gnadenhaftigkeit der Helfermacht Gottes, die ihn zur Entscheidung für das Gute befähigt. Mit anderen Worten: Die Gerichtsprophetie weist auf die Eschatologie hin und damit auf jenes Ende, das Gott als Vollendung seines Werkes zum Heil der Menschen herbeiführt.

Kein Wunder, daß die Gerichtspropheten daher jede Anstrengung des Menschen, kraft eigener Leistung diese Vollendung zu erreichen, radikal bekämpfen. So kritisiert Jesaja die Bündnispolitik des Jerusalemer Hofes, weil er darin den Versuch des Unglaubens sieht, angesichts des drohenden Gerichtes noch Sicherheit zu erlangen. Eine

gewaltsame Veränderung der Verhältnisse hätten weder Jesaja noch einer der anderen Propheten des 8. Jahrhunderts befürwortet; denn es ging nach ihrer Meinung nicht an, daß man ein in Gottes Verfügung stehendes Gericht zur Revolution umfunktionierte⁹. Was diesen Propheten als Lösung vorschwebte, war einmal die Annahme des den Menschen läuternden Gottesgerichtes, aber dann ebenso stark die Wahrnehmung der in diesem Gottesgericht beschlossenen Chance der Umkehr; es war in erster Linie die mit Gottes Hilfe vollzogene Veränderung des Menschen und als Folge dessen die Veränderung der Gesellschaft. Ein politisch verordnetes Heil konnte für diese Propheten kein wirkliches Heil bedeuten.

3. Die Prophetie der ausgehenden Königszeit

a) Verderbnis des Volkes

Die Gelegenheit zu einer grundsätzlichen Stellungnahme zu all den Bemühungen des Volkes, durch eine Änderung der Verhältnisse dem drohenden Gottesgericht zu entgehen, bot sich der prophetischen Opposition, als gegen Ende des 7. Jahrhunderts, nur wenige Jahrzehnte vor dem endgültigen Zusammenbruch des alten davidischen Reiches, der König Joschija von Juda einen letzten großangelegten Reformversuch startete. Den Anstoß dazu hatte der schnell fortschreitende Zerfall Assurs gegeben, der in Vorderasien für kurze Zeit ein machtpolitisches Vakuum entstehen ließ und der Joschija die Emanzipation von der Bevormundung durch die mesopotamische Großmacht gestattete. In diese Zeit fiel die Auffindung des Deuteronomium und seine Veröffentlichung als Programm der nach ihm benannten Reform. Das Deuteronomium, das sehr alte Überlieferungen rechtlicher und geschichtlicher Art enthält, ist in seiner jetzigen Gestalt der Höhepunkt und Abschluß des Pentateuch. Die Herausgeber zur Zeit des Joschija hatten aus den verschiedenartigen Überlieferungstoffen eine eindrucksvolle Darstellung von der Verfassung des Zwölfstämmevolkes Israel im Land der Verheißung entworfen und diese als Vermächtnis des Mose an das Volk Gottes stilisiert. In diesem Buch werden die überkommenen Institutionen des alten Israel zwar beibehalten, aber so verändert dargestellt, daß im ganzen Altertum kaum eine Schrift an revolutionärem Pathos dem Deuteronomium gleichkommt¹⁰. Es kam hinzu, daß die Zeitumstände dem Reformprogramm zu einem unerhört starken Echo verhalfen. Denn es war Joschija nach dem Zerfall der Macht Assurs gelungen, weite Teile des hundert Jahre vorher an Assur verlorengegangenen Reichsgebietes von Nordisrael wieder mit Juda zu vereinigen. Lang unterdrückte Hoffnungen auf ein Wiedererstehen des davidischen

⁹ Höchst aufschlußreich für diese Meinung ist die Kritik Jesajas an Assur, das sich von seiner Werkzeugfunktion im Plan Gottes emanzipiert hat und daher die Völker Vorderasiens nur noch terrorisiert (Jes 10, 5–15).

¹⁰ So KOCH, Die Profeten II, 12 f.

Großreiches schienen der Erfüllung nahe zu sein; denn man glaubte, daß der von Jesaja vorhergesagte Untergang Assurs (Jes 14, 24—27) in Verbindung mit der deuteronomischen Reform die echte Voraussetzung für eine sowohl nationale wie auch religiöse Erneuerung bilden würde.

Die Reaktion der Propheten auf das mit so großen Erwartungen begleitete Ereignis war unerhört nüchtern. Jeremia kam sich vor wie ein von Gott bestellter Metallprüfer, der feststellen muß, daß trotz des umfassenden Schmelzprozesses im Volk die Bösen sich nicht ausscheiden lassen (Jer 6, 27—30). „Ändert wohl ein Neger seine Hautfarbe“, so fragt er voll Skepsis das Volk, „oder ein Leopard seine Flecken? Dann könntet auch ihr euch noch bessern, die ihr an das Böse gewöhnt seid (Jer 13, 23).“ Jeremia weiß nämlich, daß die Verderbnis tief sitzt: „Arglistig ohnegleichen ist das Herz und unverbesserlich. Wer kann es ergründen (Jer 17, 9)?“ Auch Ezechiel, ein Zeitgenosse des Jeremia, der schon nach der ersten Eroberung Jerusalems 597 nach Babel deportiert worden war, beschäftigt sich mit der Frage nach dem Versagen seines Volkes vor Gottes Führung. Im Unterschied zu Jeremia, der wegen der haßerfüllten Ablehnung seiner Person und der leidvollen Erfahrung beim Untergang Jerusalems weit stärker unter dem unmittelbaren Eindruck der Verderbnis seiner Zeitgenossen stand, schaut Ezechiel gleichsam aus der Distanz auf die Geschichte des auserwählten Volkes. Während die Joschijageneration noch voll Stolz auf die Helden der Richterzeit und den Glanz des davidischen Imperiums hinzuweisen pflegte, und während die Utopie des Deuteronomium die Mosezeit idealisierte, zeigte sich für Ezechiel die Geschichte Israels von den ersten Anfängen bis zur Gegenwart mit den Greueln der Treulosigkeit und Widerspenstigkeit gegen Gottes Gnadenwillen befleckt und verunstaltet (Ez 20, 1—44)¹¹. In der Weltliteratur findet sich schwerlich ein Dokument wie Ez 20, das die Geschichte des eigenen Volkes derart negativ und schuldverfallen darstellt¹². Was Ezechiel jedoch vor allem beschäftigt, das ist die Unheilmacht der Sünde, die den Menschen auf die Dauer unfähig zur Umkehr macht.

b) Erlösung

Als nach dem Untergang Judas 586 nicht nur die Verbannten in Babel, sondern auch die im Mutterland Zurückgebliebenen sich auf den Trümmern ihrer nationalen und religiösen Existenz wiederfanden, als lähmende Mutlosigkeit den Rest des Volkes ergriff, sah sich die prophetische Opposition erneut herausgefordert, diesmal als Bote der Erlösungsbereitschaft Jahwes¹³.

¹¹ Vgl. W. EICHRODT, *Der Prophet Hesekiel*, Göttingen 1966, 169.

¹² So KOCH, *Die Profeten II*, 109.

¹³ Vgl. K. ELLIGER, *Deuterijosaja*, BK XI, Neukirchen 1978; E. HAAG, *Gott als Schöpfer und Erlöser in der Prophetie des Deuterijosaja*, TThZ 85 (1976) 193—213; H. O. STECK, *Deuterijosaja als theologischer Denker*, KuD 15 (1969) 280—293.

Deuterocesaja, ein mit seinem wahren Namen unbekannter Prophet der Exilszeit, sah sich angesichts der Krise seines Volkes vor ein Problem gestellt, das ihn als theologischen Denker in doppelter Hinsicht beschäftigte. Es mußte einerseits angesichts der durch den Untergang des davidischen Reiches sichtbar gewordenen Diskontinuität der Heilsgeschichte die übergreifende Einheit Gottes bei aller Verschiedenheit seines Handelns herausgestellt werden. Deshalb bemüht sich der Prophet um den Nachweis, daß die Zukunft Israels aus der Macht des Schöpfers und Weltlenkers Jahwe lebt, der von Urbeginn her alles Geschaffene trägt und erhält. Andererseits sah sich Deuterocesaja vor die Aufgabe gestellt, Gottes erwählende Tat an Israel mit seiner Verzeihung zu verbinden, ohne dabei den durch das Gericht bezeichneten Bruch zu übersehen. Mit anderen Worten: Die erwartete Wende mußte als Neuschöpfung und Erlösung verstanden werden.

Deuterocesaja hat die ihm geschenkte Glaubenseinsicht in diesen Sachverhalt bezeichnenderweise mit einem familienrechtlichen Begriff (*ga'al*) zum Ausdruck gebracht; der Begriff bedeutet, daß jemand nach dem Recht verpflichtet ist, Sippen-eigenes, das in fremden Besitz geraten ist, durch Rückkauf wieder in den ursprünglichen Besitz zu überführen (Lev 25, 23—34. 47—55). Was dem Propheten diesen Begriff wohl so anziehend gemacht hat, ist die mit dem Begriff selbst gegebene Motivation, wonach der Löser (*go'el*) aus einer inneren Verbindung zu dem zu lösenden Gut handelt. Daß Jahwe, der Gott Israels, eine solche letztlich unzerreißbare, weil in der Tiefe des göttlichen Wesens gründende, Verbindung zu dem auserwählten Volk hat, ist die unumstößliche Glaubensüberzeugung der Propheten Israels von jeher gewesen (Hos 11, 8 f.).

Auf der Basis dieser Glaubensüberzeugung hat die prophetische Opposition in der Zeit des Exils die Hoffnungslosigkeit ihres Volkes bekämpft. In dieser wohl schlimmsten Krise des Volkes, als eine tödliche Resignation die zusammengebrochenen Menschen erfaßte und eine zum Nihilismus neigende Skepsis jede Autorität erschütterte, hat die prophetische Opposition in Israel ihr größtes Werk vollbracht: die religiöse und nationale Regeneration Israels aus dem neuschöpferischen Impuls des Geistes Gottes und den Reserven des Jahweglaubens¹⁴.

¹⁴ Wenn der Überblick über das Auftreten der prophetischen Opposition in Israel hier mit Deuterocesaja abschließt, dann geschieht das nicht im Sinn der Propheten-Anschluß-Theorie, wie sie die ältere literarkritische Schule vertreten hat. Danach haben Jesus von Nazareth und Johannes der Täufer über fünfhundert Jahre des religiösen Epigonentums in der Geschichte ihres Volkes hinweg wieder bei den großen Propheten Israels angeknüpft, deren Reihe mit Deuterocesaja geendet haben soll. K. KOCH kritisiert mit Recht diese Auffassung (Ratlos vor der Apokalyptik, Gütersloh 1970). Dennoch ist der Einschnitt nicht zu übersehen, den das Exil für das Auftreten einer prophetischen Opposition mit sich gebracht hat. Fragt man nach den Gründen, so ist darauf hinzuweisen, daß nach dem Exil neben dem direkten Zeugnis von Propheten wie Haggai und Sacharja auch das indirekte Zeugnis der in Büchern gesammelten vorexilischen Prophetenüberlie-

II. Die Autorität der Propheten Israels

1. Der Gott Jahwe

Die Autorität der Propheten Israels als Jahwes Opposition kommt in der Botenformel zum Ausdruck: „So hat Jahwe, der Gott Israels, gesprochen.“ Diese Botenformel ist in Angleichung an eine Wendung gebildet worden, mit der im Alten Orient Könige und Würdenträger unter Berufung auf ihre Autorität die jeweiligen Überbringer ihrer Botschaften legitimierten. Die Übertragung der Botenformel auf das Verhältnis Jahwes zu seinen Propheten hatte jedoch eine neues Verständnis der Beteiligten zur Folge.

Schaut man nämlich auf die biblischen Aussagen von Jahwe, der die Propheten sendet, dann ist, wie Eichrodt sagt, der überwältigende Eindruck der, daß es bei diesem Gott nicht um Spekulation von Denkern und Philosophen geht, nicht um Ideologie oder weltanschauliche Konstruktion; Gott ist vielmehr für die Propheten eine Wirklichkeit, die in fremder und schreckenvoller Majestät, unausweichlich und bedrängend, auf den Menschen zukommt und ihn zur Auseinandersetzung zwingt. Wenn nach biblischer Darstellung in der Vorzeit Israels die Menschen bei der Begegnung mit diesem Gott in wilder Angst davonrennen und wenn sie dort, wo Gottes Ruf sie erreicht, ihr Leben verlorengaben, so ist das, wie Eichrodt betont, nicht das Schreckgefühl des sklavisch gebundenen Menschen, sondern die Wirkung der Erkenntnis von der absoluten Fremdheit und Macht Gottes, die das eigene Sein in Frage stellt¹⁵. Es ist, mit anderen Worten gesagt, die Person des wesenhaft transzendenten Gottes, der sich dem Menschen in Gericht und Heil erschließt.

Deshalb hat, wie Eichrodt hinzufügt, auch die sich entfaltende Geisteskultur in Israel diesen Eindruck nicht abgeschwächt; er wiederholt sich vielmehr in gleicher Stärke bei den führenden Männern der israelitischen Geistesgeschichte, den Propheten¹⁶. So bekennt Amos: „Der Löwe brüllt, wer fürchtet sich nicht? Jahwe, der Herr, hat gesprochen — wer wird da nicht zum Propheten (Am 3, 8)?“ Jesaja schaut die Majestät Jahwes im himmlischen Thronrat und taumelt vor der Heiligkeit Gottes wie vor einem sich plötzlich auftuenden Abgrund zurück (Jes 6, 1—7). Ezechiel bricht zusammen, als er die Herrlichkeit Jahwes erkennt, der zum Gericht an seinem Volk herannaht (Ez

ferung vorlag, so daß es der Gemeinde grundsätzlich nicht an prophetischer Weisung fehlte. Die Sammlung der Prophetenüberlieferung in Büchern hatte aber zur Folge, daß sich das aktuelle Prophetenwort, wo es vorkam, sich dieser Form anpaßte und den Weg der literarischen Bekundung wählte (wie etwa das Buch Jona). Von nicht geringer Bedeutung dürfte jedoch der Umstand gewesen sein, daß die inzwischen abgeschlossene mosaische Tora als Verfassung des nachexilischen Israel für eine prophetische Opposition nicht mehr viel Spielraum ließ. So kam es, daß man das Auftreten von Propheten erst wieder für die eschatologische Zukunft erwartet hat (vgl. 1 Makk 4, 46; 9, 27).

¹⁵ W. EICHRODT, *Gott im Alten Testament*, Gießen 1977, 5.

¹⁶ EICHRODT, *Gott im Alten Testament*, 5.

1, 1—28). Bei diesen Begegnungen Jahwes mit seinen Propheten kann man wahrhaftig nicht mehr, wie Eichrodt treffend bemerkt, von der seligen Einheit mit einem göttlichen Urgrund der Welt sprechen. Hier greift vielmehr eine transzendente Macht in das Schicksal des einzelnen Menschen ein, wirft ihn aus seiner bisherigen Bahn und stellt ihn vor das Faktum eines bis dahin unbekannten, aber nun allein maßgebenden Willens, der über sein weiteres Schicksal entscheidet¹⁷. Diese Offenbarung Jahwes ist der entscheidende Grund für die Autorität des Propheten.

2. Die Sendung der Propheten

Fragt man nach der Rolle des Propheten im Offenbarungsgeschehen, dann muß der Hinweis, den die Botenformel liefert, auf dem Hintergrund der Selbsterschließung Gottes neu überdacht werden. Denn der Anspruch des Propheten, Jahwe, dem Gott der Offenbarung, Gehör zu verschaffen, setzt voraus, daß der Prophet sich nicht nur als Mund oder Sprachrohr Gottes versteht. Angesichts der Selbsterschließung Gottes, die ein den ganzen Menschen erfassender Vorgang ist, weiß sich der Prophet auch mit seiner ganzen Existenz in den Dienst Gottes genommen (Jer 1, 5). Die Sendung des Propheten wird daher zur Manifestation der Gegenwart Jahwes in dieser Welt.

Höchst aufschlußreich für das Verständnis der Propheten von ihrer Sendung ist das Wächtergleichnis des Ezechiel. In einem von Krieg bedrohten Land wählen die Bewohner einen Wächter, der den Auftrag hat, nach dem herannahenden Feind Ausschau zu halten und im gegebenen Fall sein Auftauchen zu verkünden. Nimmt einer der Bewohner die Warnung nicht ernst, so daß ihn der Feind überrascht und tötet, dann trifft den Wächter keine Schuld; er hat das Warnzeichen gegeben. Ganz anders ist es jedoch, wenn es der Wächter versäumt hat, das verabredete Warnzeichen zu geben; dann kann er für den Tod des ungewarnten Bewohners verantwortlich gemacht werden (Ez 33, 1—9). Wenn Ezechiel darauf fortfährt und sagt, daß Jahwe ihn zum Wächter für das Haus Israel bestellt hat, dann bringt diese Anwendung des Gleichnisses auf seine Person eine eigentümliche Spannung in das Bild¹⁸. Denn der Feind, vor dem Ezechiel warnen soll, ist nicht ein beliebiger Gegner, sondern Jahwe selbst; sein richtendes Handeln schwebt über dem Volk und bildet seine eigentliche und gefährlichste Bedrohung. Und dieser gleiche Gott bestellt einen Wächter, der offenbar vor ihm selbst und der tödlichen Gefahr, die von ihm ausgeht, warnen soll!

Was an diesem Gleichnis so beeindruckt, ist die Solidarität des Propheten mit Gott und mit seinem Volk. Die Einsetzung zum Wächter für das Haus Israel und die Haftung

¹⁷ EICHRODT, Gott im Alten Testament 5 f. Über die psychologische Seite der prophetischen Berufungserlebnisse und ihre Bedeutung für die Lerngemeinschaft und Weggenossenschaft, die den gläubigen Menschen mit diesen Propheten verbindet, informiert B. LANG, Wie wird man Prophet in Israel?, Düsseldorf 1980, 31—58.

¹⁸ Vgl. W. EICHRODT, Der Prophet Hesekiel, 312 f.

für das Leben der ihm Anvertrauten lassen keinen Zweifel an der Wichtigkeit dieser Tatsache. Hatte die so verstandene Solidarität mit Gott und dem eigenen Volk den Propheten Jeremia noch in schwerste Gewissenskonflikte gestürzt¹⁹, so wird bei Ezechiel deutlich die Voraussetzung für ein neues Verständnis der prophetischen Sendung im Sinn des stellvertretenden Mittleramtes erkennbar. Denn was geschieht, wenn der Prophet seine Warnung zwar verkündet, aber nicht ernstgenommen wird? Kann er dann die ihm auferlegte Haftung mit dem Hinweis abtun, daß er seine Pflicht getan hat? Oder besteht nicht gerade in diesem Fall seine Pflicht darin, wie Ezechiel selbst es als die Aufgabe des echten Propheten beschrieben hat, für die Schuldigen in die Bresche zu steigen und in letzter Verbundenheit mit den Bedrohten sein Leben zu opfern (Ez 13, 5)²⁰?

Die Schlußfolgerung aus dieser Alternative hat nicht mehr Ezechiel, sondern der Verfasser der Lieder vom leidenden Gottesknecht gezogen. Nach seiner Darstellung kann durch den stellvertretenden Sühnetod eines Propheten, mit dem Gott sich in eschatologischer Unüberbietbarkeit vereint, das Gericht über die Sünder endgültig aufgehoben und Gottes Verzeihung neuschöpferisch wirksam werden (Jes 53).

Diese Autorität der Propheten hat das Alte Testament nur erhofft, das Neue Testament aber hat sie als geschichtliches Ereignis verkündet.

¹⁹ Trotz der schweren Vorwürfe und Flüche, mit denen Jeremia seinen Gegnern zeitweise begegnet (vgl. Jer 17, 15—18; 18, 18—23), bleibt er doch in konsequent verstandener Solidarität bei dem verlorenen Rest seines Volkes bis zum Tod.

²⁰ Die Forderung Ezechiels zeigt, daß die Frage nach der Autorität der Propheten nur die Kehrseite der anderen Frage nach den Kriterien wahrer und falscher Prophetie darstellt. Vgl. hierzu I. MEYER, *Jeremia und die falschen Propheten*, Göttingen 1977; G. MÜNDERLEIN, *Kriterien wahrer und falscher Prophetie*, Bern 1979.

PILGRAM, Hans und Mechthild (Hrsg.): Die Vereinigten Hospitien in Trier, Trier. 1980. 29,50 DM.

Zum 175. Jahrestag der Gründung der Vereinigten Hospitien, einer Zusammenfassung der ehemaligen Hospitäler der Stadt Trier durch Dekret Kaiser Napoleons vom 9. Oktober 1804, wird eine Geschichte dieser in der ehemaligen Benediktinerinnenabtei Oeren-St. Irminen konzentrierten Hospitäler vorgelegt.

Heinz Cüppers, Direktor des Rheinischen Landesmuseums in Trier, bietet (S. 13 – 32) einen Überblick über die durch Grabungen erschlossenen Bauten in frühromischer Zeit und den Bau der großen Speicheranlage der Horrea in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts, einer zweiteiligen Großspeicheranlage von jeweils 70 m Länge und 20 m Breite, zwischen denen eine 8 m breite Ladestraße lag. Die Anlage mit ihrem Umland ging in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts in fränkischen Königsbesitz über und kam nach der Überlieferung als Palatium regis durch König Dagobert I. (623 – 639) an den Trierer Bischof Modoald, der die Anlage zur Einrichtung einer Frauenabtei bestimmte. Zwei Generationen später wandte um die Wende des 7./8. Jahrhunderts die Witwe Irmina, Mitgründerin der Abtei Echternach, dem Trierer Kloster, dem sie als Äbtissin vorstand, einen Teil ihres großen Vermögens zu. Zahlreiche Abbildungen und z. T. farbige Fundamentpläne erläutern den wechselvollen Ablauf der Geschichte des Klosters mit seinem wahrhaft königlichen Bering zwischen Mosel, Windmühlenstraße, Kalenfelsstraße und Krahlenstraße bis zur Aufhebung aller Klöster im Zuge der Französischen Revolution im Jahre 1802.

Richard Laufner, Direktor der Trierer Stadtbibliothek und des Stadtarchivs, zeigt (S. 33 – 70) die Geschichte der verschiedenen Hospitäler im Bereich der Stadt Trier, aus denen (und aus deren noch vorhandenen Besitzungen) 1804 die Vereinigten Hospitien entstanden. Es werden im einzelnen behandelt: das St.-Nikolaus-Hospital bei der Abtei St. Eucharius-St. Martin, die Leprosenhäuser Estrich (zwischen St. Matthias-St. Medard und Karthaus) und St. Jost (vor Biewer) a. d. Mosel, das St.-Elisabeth-Hospital bei der Abtei St. Maximin, das St.-Nikolaus-Hospital bei St. Simeon, das Trierer Bürgerhospital St. Jakob im heutigen Jakobsspitälchen, das Knaben- und das Mädchenwaisenhaus in der Dietrich- bzw. in der Hosenstraße, das Stadtarmen- und Spinnhaus und schließlich zusammengefaßt die Geschichte der adeligen Benediktinerinnenabtei St. Irminen-Oeren. Laufner versteht es, sehr anschaulich den besonderen Charakter der verschiedenen Hospitäler zu schildern und den Leser gewissermaßen zum Zeitgenossen mittelalterlicher und nachmittelalterlicher kirchlicher und städtischer Armenpflege und -sorge zu machen, soweit sie sich außerhalb der von Haus zu Haus geübten Nächstensorge vollzog. Auch dieser Beitrag wird erläutert durch eine Fülle von z. T. farbigen Abbildungen, von denen die meisten dem Leser bisher nur schwer – wenn überhaupt – zugänglich waren.

Bürgermeister a. D. Emil Zenz bringt (S. 73 – 115) eine auf minutiöse Aktenkenntnis gestützte Geschichte der Vereinigten Hospitien im 19. und 20. Jahrhundert und behandelt nach der Darstellung der Gründungsphase die Rechtsnatur und Stellung der Hospitien zu Staat und Kirche, wobei man mit großem Interesse die Rolle verfolgt, welche die Hospitien beim Ausbau der Stadt Trier im 19. und 20. Jahrhundert durch die Hergabe von Grundbesitz gespielt haben. Man wünschte sich hier eine Karte mit den eingezeichneten Flächen der Stadt, deren Häuser und Anlagen auf ehemaligem Hospitiengrund stehen. Zenz verschweigt auch nicht die Hemdsärmeligkeit, mit der die Stadt bisweilen – nicht nur in der NS-Zeit – ihre starke Stellung in der Hospitienkommission für ihre Interessen ausgenutzt hat, und begrüßt die neue Ordnung vom Jahre 1946, die auf das Gründungsdekret Kaiser Napoleons von 1804 zurückgreift: Nicht mehr unter Aufsicht der Stadt, sondern des Staates, steht ein Verwaltungsrat, dem neben dem Oberbürgermeister und dem Bischof von Trier als geborenen Mitgliedern sieben andere Personen angehören, von denen drei vom Stadtrat gewählt werden. Die schweren Zeiten der Kriegs- und der Nachkriegszeit – Kriegszerstörungen und Währungsreform haben die Vereinigten Hospitien rund elf Millionen Mark damaliger Währung gekostet – wurden gemeistert. Wie so oft, stellte man der Stadt Bauland

zur Verfügung: Die Jugendherberge und das Studentenheim (Cusanushaus) an der Zurmaier Straße, aber auch das Neubaugebiet Heiligkreuz und z. T. auch die Universität sind auf bzw. mit Hilfe von Hospitienland entstanden.

In einem abschließenden Beitrag (S. 119–179) erläutert Hospitiendirektor Hans Pilgram Verfassung und Satzung, das Stiftungsvermögen, Kunstschatze und Baudenkmäler; er beschreibt den Weinbau der Hospiten in den verschiedenen Anbaugebieten und schließt nach einem Überblick über die in den Häusern der Stiftung tätigen Ordensgemeinschaften der Borromäerinnen und der Leutesdorfer Johannesswestern samt den von ihnen betreuten Krankenhäusern, Alteinrichtungen und Einrichtungen für die Betreuung von Kindern mit einem Ausblick auf die Aufgaben, die die Zukunft stellen wird und die vorausplanend z. T. bereits in Angriff genommen werden.

Im ganzen betrachtet ist das Jubiläumsbuch der Vereinigten Hospiten dank der gediegenen Textbeiträge, aber auch dank der überraschend reichen und schönen Bildausstattung über seine Bedeutung für den Historiker hinaus eine kleine Trierer Kostbarkeit geworden.

F. Pauly, Trier

BARTZ, Wilhelm: Verantworteter Glaube. Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag. 1980. 65 S.

Der emeritierte Trierer Fundamentaltheologe und Ökumeniker legt eine „Fundamentaltheologie im Kleinen“ vor, die u. a. von Newman und von dem II. Vatikanischen Konzil geprägt ist. In neun Abschnitten erläutert er den Glauben, den Weg zum Glauben, das Verhältnis von Glaube und Kirche, die Trias Glaube, Hoffnung und Liebe, Glaube und Mystik, Offenbarung und Glaube, Wesen und Wirklichkeit der Offenbarung, Offenbarung als Heilsgeschichte und – im umfangreichsten Kapitel – die Dogmenentfaltung. Im Schlußwort wiederholt er Pascals Äußerung über Größe und Elend des Menschen und erklärt die theologische Methode des belgischen Kardinals Victor-Auguste Dechamps († 1883). Er kommt zu dem Ergebnis: „Auch heute wird der Dialog über Glaube und Offenbarung seinen konkreten Ausgang von der Heils- und Unheilsituation des Menschen nehmen müssen, um überhaupt in Gang zu kommen. Soll er sich aber nicht ins Leere verlaufen, darf die theologische Grundlage nicht aus dem Auge verloren werden“ (65).

FRIES, Heinrich: Von der Lebenskraft des Glaubens. Herderbücherei Bd. 721. Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1979. 144 S. 5,90 DM.

Die Kapitel dieses Buches kreisen um drei Themen: Die Frage nach Jesus; Was sollen wir tun?; Für eine lebendige Einheit der Christen. Wie schon in früheren Veröffentlichungen ähnlicher Art bietet der bekannte Münchener Fundamentaltheologe und Ökumeniker vorzügliche Anregungen für Predigten und Vorträge sowie ermutigende Hilfen für ein bewußtes Glauben.

H. Schützeichel, Trier

KERN, Walter: Disput um Jesus und um Kirche. Aspekte – Reflexionen. Innsbruck—Wien—München: Tyrolia-Verlag. 1980. 196 S. Kart. 36,— DM.

Die in diesem Band vereinigten sieben Beiträge des Innsbrucker Fundamentaltheologen befassen sich mit marxistischen und tiefenpsychologischen Jesusdeutungen, mit den Büchern: H. Küng, Christsein heute, Existiert Gott?, W. Kasper, Jesus der Christus, und K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, mit der Christologie „von innen“ und der historischen Jesusfrage, mit dem Axiom: Außerhalb der Kirche kein Heil, mit der Sozialverflechtung des Glaubens, mit den Menschenrechten und mit der Kirche im Horizont der Ideologiekritik. Der Leser erhält wertvolle Orientierungshilfen und wird u. a. den Humor des Verfassers als wohltuend empfinden.

H. Schützeichel, Trier

ECK, Johannes: *Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae* (1525—1543). Mit den Zusätzen von Tilmann Smeling OP (1529, 1532). Herausgegeben von Pierre Fraenkel in Verbindung mit dem Institut d'Histoire de la Réformation Genf. *Corpus Catholicorum* Band 34. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. 1979. 140 Seiten und 470 Seiten, 2 Abbildungen auf Tafeln. Kart. 188,— DM.

ECK, Johannes: *Enchiridion. Handbüchlin gemainer stell und Artickel der jetzt schwebenden Neuen leeren. Faksimile-Druck der Ausgabe Augsburg 1533*. Herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Erwin Iserloh. *Corpus Catholicorum* Band 35. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. 1980. VIII und 114 Seiten. Kart. 48,— DM.

Das *Enchiridion* des Johannes Eck (1486—1543) war das am meisten verbreitete Handbuch vortridentinischer Kontroverstheologie. Es erlebte 121 Ausgaben. Es übte einen bedeutenden Einfluß auf das Konzil von Trient aus. Bei Johannes Calvin, der es möglicherweise während seines Straßburger Aufenthaltes (1538—1541) kennenlernte, begegnet man Eck auf Schritt und Tritt. Pierre Fraenkel aus Genf besorgte die kritische Edition des lateinischen Textes, während Erwin Iserloh aus Münster eine Einleitung verfaßte zum Faksimiledruck der deutschen Ausgabe von 1533. Historiker und Ökumeniker danken den Herausgebern, vor allem Professor Fraenkel, für ihre verdienstvolle Arbeit.

H. Schützeichel, Trier

NEUNER, Peter: *Döllinger als Theologe der Ökumene. Beiträge zur ökumenischen Theologie*, hrsg. von H. Fries, Band 19. Paderborn: Ferdinand Schöningh. 1979. 264 S. Kart. 42,— DM.

In seiner Münchener Doktordissertation untersuchte der leider schon verstorbene Johann Finsterhölzl die Ekklesiologie, die I. Döllinger (1799—1890) in der Zeit vor dem I. Vatikanischen Konzil entwickelt hat (Die Kirche in der Theologie Ignaz von Döllingers bis zum I. Vaticanum. Göttingen 1975; vgl. dazu TThZ 84 [1975] 378—379). In der hier vorliegenden Münchener Habilitationsschrift setzt N. diese Arbeit gewissenmaßen fort und wendet sich vornehmlich dem späten D. zu. Er gliedert sein Werk in vier Teile. Im ersten Teil, in dem er auf die Ergebnisse der Untersuchung von F. zurückgreifen kann, zeichnet er D. als Apologeten der römisch-katholischen Kirche. Im zweiten Teil schildert er D.s Auseinandersetzung mit dem I. Vatikanischen Konzil und die Entstehung der Altkatholischen Kirche. Im dritten Teil beschäftigt er sich mit den Vorträgen, die D. im Januar, Februar und März 1872 in München über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen gehalten hat, und mit den (erfolglosen) Bonner Unionskonferenzen von 1874 und 1875, an denen unter der Führung von D. hauptsächlich Anglikaner, Orthodoxe und Altkatholiken teilnahmen. Im vierten Teil verfolgt er die weitere Geschichte der Altkatholischen Kirche in ihrem Verhältnis zu den anglikanischen, den evangelischen und den orthodoxen Kirchen sowie der römisch-katholischen Kirche und bespricht dann die ökumenischen Prinzipien D.s, nämlich Nächstenliebe und Toleranz, Vielfalt und Anerkennung, Einheit auf der Basis der alten Kirche.

Aus dem reichen Inhalt des aktuellen Buches sei einiges herausgestellt. Auf die Frage: War D. Altkatholik? kann man antworten: „D. war sicher Altkatholik in dem Sinne, als er einer der hervorragendsten Vertreter des tausendjährigen altkatholischen Widerstandes gegen einen übersteigerten Papalismus in der Kirche war. Als solcher sammelte er eine Bewegung, die er geistig trug, der gegenüber er aber um so skeptischer wurde, als sie zu einer eigenen Kirche wurde und sich damit faktisch von der römisch-katholischen Kirche trennte. Der Altkatholizismus, der sich historisch auf die Ereignisse der Jahre nach 1870 gründet, wurde zu einer Kirche, die nun neben der bisherigen Kirche stand. Man gehörte entweder zur einen oder zur anderen Konfession, man konnte nur römisch-katholisch oder altkatholisch sein. Und diesen Weg wollte D. mit dem Einsatz seiner ganzen Autorität verhindern, ohne Erfolg“ (130—131).

Ein entscheidendes und gleichbleibendes Element des Kirchenverständnisses von D. bildete die Apostolizität, d. h. die Kontinuität der Lehre mit dem Glauben der alten Kirche und die

ununterbrochene Sukzession im bischöflichen Amt. Nach D. wurden auf dem I. Vatikanischen Konzil beide Pfeiler der christlichen Kirche zerstört. Im Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit sah D. den neuen Fundamentalartikel, die neue regula fidei, den neuen articulus stantis et cadentis ecclesiae (vgl. 74/75).

Die Confessio Augustana – was gegenwärtig besonders interessant ist – betrachtete er als eine Grundlage für die Wiedervereinigung der Protestanten und Katholiken (vgl. 151; 169/170). Auf der Bonner Unionskonferenz von 1874 waren sich Anglikaner und Altkatholiken darin einig, daß Taufe und Abendmahl die Hauptsakramente (*principalia, praecipua, eximia salutis nostrae sacramenta*) darstellen (vgl. 186). Der Ökumeniker D. erhoffte – sehr aktuell – „ein neues Pfingstfest der Erleuchtung, des Friedens und der Bruderliebe“ (142).

Im übrigen regt die vorgestellte Untersuchung zu weiteren Überlegungen an, z. B. über die besondere theologische Qualität der (nachbiblischen) alten Kirche, über die Art und die Berechtigung der Dogmenentfaltung, über die Verbindlichkeit der „späten“ Dogmen, über die gegenwärtigen Modelle und Zielvorstellungen der Einheit der Christen.

H. Schützeichel, Trier

KLAUSNITZER, Wolfgang: Päpstliche Unfehlbarkeit bei Newman und Döllinger. Ein historisch-systematischer Vergleich. Innsbrucker theologische Studien Band 6. Innsbruck: Tyrolia-Verlag. 1980. 280 Seiten. Kart. 54,— DM.

In dieser Innsbrucker Dissertation untersucht K. die Äußerungen Newmans (1801—1890) und Döllingers (1799—1890) im Umkreis des I. Vatikanischen Konzils, vergleicht die Positionen der beiden Autoren und bezieht sie auf das II. Vatikanische Konzil und die moderne Theologie.

Newman und Döllinger repräsentieren einen aufgeschlossenen und offensiv operierenden Katholizismus. Sie gewannen ihre Haltung zum Unfehlbarkeitsdogma vor allem auf Grund ihrer Beschäftigung mit der alten Kirche und in Konfrontation zur vorherrschenden kirchlichen Denkströmung ihrer Zeit (Neo-Ultramontanismus). Im Unterschied zu Döllinger besaß Newman eine ausformulierte Theorie der Dogmenentwicklung. Er betonte dabei die Bedeutung der Autorität der Kirche und die Notwendigkeit des Anhangens an die Kirche.

Im übrigen liefert die vorliegende Arbeit wichtige Gesichtspunkte für eine sachgemäße Interpretation der Unfehlbarkeit und vermittelt wertvolle Erkenntnisse über den Stellenwert der Geschichte in der Theologie, über den Unterschied von systematisch-apologetischer („römischer“) und geschichtlich-kritischer („deutscher“) Theologie, über die prophetische und die minimalisierende Aufgabe der theologischen Wissenschaft, über „die öffentliche Meinung“ in der Kirche, über die Kirche als „conspiratio pastorum et fidelium“ u. a. m.

Vf. vergißt nicht, auf Parallelen zwischen Intentionen der Küngschen Unfehlbarkeitsdebatte und gewissen Anliegen Newmans und Döllingers hinzuweisen.

Nebenbei bemerkt: Nicht das Grab Newmans (vgl. S. 69), sondern seine Gedenktafel im Kreuzgang des Oratoriums Birmingham trägt die Inschrift: *Ex umbris et imaginibus in veritatem* (vgl. dazu J. Artz, Der Newman-Epithaph im Oratorium Birmingham, TThZ 87 (1978) 241—244).

H. Schützeichel, Trier

BUCHHOLZ, Axel/GEILING, Martin, (Hrsg.): Im Namen Allahs. Der Islam – eine Religion im Aufbruch? Beiträge zu Geschichte, Gegenwart und politischen Perspektiven eines neuen Herrschaftsanspruchs. Frankfurt—Berlin—Wien. 1980. (Das aktuelle Ullstein-Buch 34509), 160 S., 5,80 DM.

Seit dem Sturz des Schahs von Iran ist die westliche Öffentlichkeit auf die politische und religiöse Renaissance des Islams aufmerksam geworden. Dieser Aufbruch wirkt überraschend für alle, die

Religion überhaupt abgeschrieben und ihr keinen Impuls mehr zugetraut hatten, und bestürzend ob des ihm innewohnenden Fanatismus für alle, denen die Sache der Religion etwas bedeutet. Die Ereignisse des Iran sind nur ein besonders deutliches Fanal einer gesamtislamischen Aufbruchsbewegung von Marokko bis zu den Philippinen. In dieser Situation bietet das vorliegende Büchlein, das auf eine Sendereihe des Saarländischen Rundfunks zurückgeht, eine vorzügliche, auch für den Nichtfachmann ohne weiteres verständliche aktuelle informative Übersicht aus der Feder namhafter Autoren. P. Scholl-Latour meint, der entscheidende Gegner des Islam, gegen den auch dessen Stoßrichtung ziele, sei nicht der freiheitliche Westen, sondern das antireligiöse System der UdSSR, für die der Islam die ungleich größere Bedrohung darstelle. G. Konzelmann beschreibt die Geschichte der innerarabischen Beziehungen der Gegenwart, die wie in der Vergangenheit durch Uneinigkeit im Innern und Einigkeit nach außen gekennzeichnet ist. Ein mächtiger islamischer Prophet wird als Retter aus der arabischen Zwietracht erwartet. D. Khalid skizziert antiparlamentarische und antidemokratische Positionen im Islam. Es gibt kein spezifisch islamisches Regierungssystem. H. Waldenfels SJ geht auf die Sicht des Islams durch das II. Vaticanum ein und weist auf die Infragestellung des Dialogs mit dem Islam durch die neueren Entwicklungen im Islam hin. Aber auch das Christentum legt dem Dialog Steine in den Weg, wenn es sich als Europas Religion ausgibt. Der Islam ist keine abendländische Religion, hat insofern in den afroasiatischen früheren europäischen Kolonien neue Chancen und steht deshalb oft an der Spitze der Befreiungsbewegungen. So verstanden ist der Islam aber auch kritischer Stachel des europäisch geprägten Christentums. A. Falaturi untersucht Rechtstraditionen und Strafrechtsjustiz im Islam: Verstoß gegen die Gesellschaft ist Verstoß gegen das göttliche Recht. E. Heller beschreibt eindringlich die Lage der Frauen in der islamischen Gesellschaft, deren progressiver Teil gerade die Frauen in Zukunft sein werden, da sie nichts zu verlieren haben. U. Encke schildert Rolle und Funktion der schiitischen Geistlichkeit im Iran nach dem Schah, K. J. Newman die treibenden religiösen Kräfte der Innenpolitik Pakistans und W. Steul die Hoffnung der Völker Afghanistans, durch den Islam zu einer Nation zu finden. Über dem Blick auf islamische Länder darf aber nicht vergessen werden, daß in der Bundesrepublik Deutschland der Islam mittlerweile die drittgrößte religiöse Gruppe darstellt, aber immer noch „Religion im Hinterhof“ (M. Abdullah) ist. Ein informatives Register von Stichworten zur islamischen Welt erhöht den Benutzungswert des Büchleins. H. Pfeiffer, Nonnenwerth

RÖTTGER, Hermann: Mal'ak Jahwe – Bote von Gott. Die Vorstellung von Gottes Boten im hebräischen Alten Testament (Regensburger Studien zur Theologie 13). Frankfurt/M.: Peter Lang Verlag. 1978. 294 S. Kart.

Der Verf. will mit dieser Regensburger Dissertation einen Beitrag zur theologischen Deutung jener atl. Aussagen leisten, wo Gott mit den Menschen durch seine „Boten“ in Kontakt tritt. Bewußt wird hier der Ausdruck „Engel“ vermieden, weil dieser Begriff wegen seiner religionsgeschichtlichen Bedeutungsvielfalt ungenau und im Bereich des Offenbarungsglaubens zu stark mit dogmatischem Inhalt gefüllt ist. Die Untersuchung des umfangreichen Textbestandes, in dem die Vorstellung vom Mal'ak Jahwe begegnet, erstreckt sich nacheinander auf die Vätererzählungen, die Auszugs- und Landnahmetradition, die Richtererzählungen, die Berichte über die Königszeit, die Prophetenbücher und schließlich die Psalmen. Das Ergebnis zeigt, daß die Vorstellung von Mal'ak Jahwe im Nordreich Israel beheimatet ist und mit der dortigen Prophetie der frühen Königszeit sowie der elohistischen Überlieferung in Verbindung steht. Der theologische Ort ist jedenfalls im Rahmen der für den Elohisten eigentümlichen Gottesvorstellung zu suchen, wo der Mal'ak die Verbindung zwischen dem der direkten Anschauung entzogenen Gott und dem einzelnen Menschen auf Erden herstellt. Mit dieser Erkenntnis finden schwierige Fragen eine befriedigende Antwort: es wird klar, warum der Mal'ak stets in der Vollmacht Gottes redet und handelt; man versteht, warum das die Gegenwart des in Jerusalem residierenden und gegenwärtigen Jahwe so stark betonende Deuteronomium die Mal'ak-Vorstellung als überflüssig unterdrückt, aber auch, warum die Mal'ak-Vorstellung nach dem Aufhören der klassischen Prophetie zur Vergegenwärtigung des in die Transzendenz entrückten Gottes eine betonte Wiederaufnahme erfahren hat.

Der Verf. hat zweifellos in theologischer Hinsicht die Funktion des Mal'ak Jahwe und ihre Verbindung mit der frühprophetischen Bewegung des Nordreiches Israel richtig bestimmt; darin

liegen der Wert und die Bedeutung der vorliegenden Untersuchung. Gleichwohl erheben sich in traditionskritischer Hinsicht Bedenken gegen die ausschließliche Zuweisung der Vorstellung vom Mal'ak Jahwe an die E-Überlieferung der Vätergeschichte. Müßte man nicht deutlicher die Herkunft der Mal'ak-Vorstellung als solcher, die auch im Südreich beheimatet gewesen sein kann (vgl. Gen 19, 1. 15 und 2 Sam 24, 16 f.), von der Funktion des Mal'ak Jahwe selbst unterscheiden, für die sehr wohl die Erfahrung mit der Prophetenbewegung des Nordreiches konstitutiv gewesen sein kann, die aber dann als eine theologisch belangvolle Vorstellung nicht nur in der elohistischen, sondern auch in der jehowistischen Überlieferung der Vätergeschichte eine wichtige Rolle gespielt hat?

E. Haag, Trier

MOLONEY, Francis J.: *The Johannine Son of Man*. Second Edition (Biblioteca di Scienze Religiose Bd. 14). Roma: Libreria Ateneo Salesiano. 1978. 306 S.

Moloney legt mit diesem Band die zweite Auflage seiner 1975 zum erstenmal veröffentlichten Dissertation über die johanneische Verwendung des Menschensohn-Prädikats vor. Anlage und Darstellung stimmen im wesentlichen mit der Erstauflage überein; ein Anhang (221–256) informiert über die in den Jahren 1976/77 weitergeführte Diskussion. Schon das rasche Erscheinen der zweiten Auflage unterstreicht den Stellenwert, der der Arbeit Moloneys selbst in diesem exegetisch-theologischen Gespräch zukommt.

M. beginnt seine Untersuchung mit einem Forschungsüberblick (1–22). Seinem Thema entsprechend beschränkt er sich dabei auf die einschlägigen Studien zum vierten Evangelium, die innerhalb der Flut von Beiträgen zur Gesamtproblematik „Jesus, der Menschensohn“ noch einigermaßen überschaubar bleiben.

In den Kapiteln 2 bis 9 (23–207) untersucht M. nach und nach die in Betracht kommenden Stellen des Johannesevangeliums. Dabei bleibt er sich in Arbeitsweise und Zielsetzung treu: Alle Joh.-Stellen, die den Titel „Menschensohn“ führen, werden zunächst ihrem jeweiligen – kürzeren oder längeren – Kontext zugewiesen, ehe der Sinngehalt der Einzelaussagen erhoben wird. Die sorgfältigen und eindringlichen Textanalysen erfolgen in steter Auseinandersetzung mit der wichtigsten neueren Literatur.

Kapitel 10 (208–220) faßt zusammen. Die Einzelzüge fügen sich zu einem geschlossenen, einheitlichen Bild. Johannes verwendet den Titel „Menschensohn“ an allen Stellen seines Evangeliums sehr bewußt. Im Unterschied zu dem von ihm bevorzugten absoluten „Sohn“- bzw. „Sohn-Gottes“-Prädikat will er mit diesem Titel gezielt auf die menschliche Seite Jesu, auf seine irdische Sendung als des Offenbarers des Vaters hinweisen, die im Kreuzestod ihren Höhepunkt und ihre Erfüllung erreicht.

Ist diese Sicht richtig, so wird man feststellen müssen, daß die Christologie von Chalcedon in dem Verfasser des vierten Evangeliums einen entschiedenen Wegbereiter hat. Damit aber dürfte die sehr klar angelegte Studie Moloneys gerade auch des Interesses der systematischen Theologie sicher sein.

G. Schmahl, Aachen

FOSTER, Dave (Hrsg.): *Jesus und Jerusalem*. Bildführer durch eine einzigartige Stadt. Gießen: Brunnen Verlag. 1980. 128 S. Lw. 28,— DM.

Die Fotografen Fankhauser, Garo und Rubinger haben meisterhafte Aufnahmen zu einem neuen Jerusalem-Buch geschaffen, das durch seine Textbeiträge mehr als ein bloßer Bildband sein möchte. Das Schwergewicht der von H. Schultz und R. Riesner verfaßten Essays liegt auf der Darstellung Jerusalems zur Zeit Jesu unter politischen, religions- und kulturgeschichtlichen Aspekten sowie des Leidensgeschehens. G. Kirby und D. Young steuern knappe Erläuterungen über die seitherige

Geschichte der Stadt bis zur Gegenwart bei. Die Auswahl der Fotos, die sich nahezu ausschließlich auf allgemein zugängliche „Motive“ beschränkt, ein Verzeichnis der wichtigsten Sehenswürdigkeiten, Stadtpläne und praktische Reise-Informationen empfehlen den Band als vor- und nachbereitende Lektüre anlässlich eines Aufenthaltes in der Stadt.

Bei einer Neuauflage sollte man – um der zuverlässigen Information willen – kleine Korrekturen nicht scheuen. So benötigen deutsche Staatsbürger nur dann ein Einreisevisum für Israel, wenn sie vor dem 1. Januar 1928 geboren sind (entgegen der Darstellung S. 111). Die sog. „Schöne Pforte“ des Herodianischen Tempels ist nicht mit dem „Nikanor-Tor“ identisch (S. 31). Die Bildbeischrift zu S. 69 bezeichnet den Stufenweg bei St. Peter in Gallicantu als „alte römische Steintreppe“, während ihn der Text S. 70 „vielleicht erst in der byzantinischen Epoche angelegt“ sein läßt. Der 1961 in Cäsarea am Meer gefundene Kalkstein, dessen vierzeilige Inschrift den Namen des „Präfecten“ Pontius Pilatus belegt, stammt kaum aus einer Villa des Pilatus (so S. 24), sondern – wegen des Tiberiëum – aus einem Bauwerk, das zu Ehren des Tiberius errichtet worden war.

R. Bohlen, Trier

FRÖHLICH, Roland: Grundkurs Kirchengeschichte. Freiburg i. Br.: Herder. 1980. 174 S. Kart. 24,80 DM.

Der Verf. umschreibt das Ziel dieser durch zahlreiche Karten sehr übersichtlich gegliederten Kirchengeschichte: „Gedacht ist an Erinnern, Auffrischen, zeitliches Einordnen, an das Herstellen von Zusammenhängen. Aber auch wer nur mit der Neugier des Entdeckers blättert, wird – so hoffe ich – wenig Unverständliches finden . . . jedoch viel Merkwürdiges, Überraschendes, Ergreifendes, das eine nähere Beschäftigung mit der Kirchengeschichte lohnt“ (7). – Die 20 Jahrhunderte Kirchengeschichte werden in den Abschnitten behandelt: Von Jerusalem nach Rom, Die Apologeten, Der Kampf ums Überleben, Von der Verfolgung zum christlichen Imperium, Die Auflösung des Weströmischen Reiches, Die Germanen werden katholisch, Der Ansturm des Islam, Die Franken als Schutzherrn der Kirche, Imperium und Sacerdotium, Saeculum obscurum – das dunkle Jahrhundert, Der Kampf um den Bischof, Die Zeit der Kreuzzüge, Höhepunkt päpstlicher Macht, Krise des Papsttums, Glanz der Renaissance, Reformation und Reform, Glaube und Vernunft, Das Diktat der Vernunft, Das Ende des Kirchenstaates, Kirche als Anwalt von Menschlichkeit und Frieden. Beachtenswert ist in jedem Kapitel die Unterscheidung in „Kirche und Umwelt“ wie „Innerkirchliche Entwicklung“. Ein Register erleichtert wesentlich den Gebrauch dieses Leitfadens, der zu einer beinahe unentbehrlichen Ersthilfe werden kann und werden soll für die kirchengeschichtliche Grundausbildung von Theologen und Historikern im Universitäts- und Hochschulbereich wie für den Religionsunterricht an den weiterführenden Schulen (Kollegstufe) wie für die theologische Erwachsenenbildung im Privat- und Fernstudium.

E. Sauser, Trier

RITTER, Adolf Martin (Hrsg.): Kerygma und Logos – Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1979. 519 S.

Dem namhaften Kirchenhistoriker Andresen, vor allem durch sein Hauptwerk: „Die Kirchen der alten Christenheit“ (1971) weithin bekannt, wird hier eine Fülle von Beiträgen gewidmet, von denen nur einige beispielhaft mit Namen genannt seien: B. Aland: Fides und Subiectio. Zur Anthropologie des Irenäus, C. Colpe: Von der Logoslehre des Philon zu der des Clemens von Alexandrien, H. Dörrie: Der Prolog zum Evangelium nach Johannes im Verständnis der älteren Apologeten, A. Grillmeier: „Christus licet uobis inuitis deus.“ Ein Beitrag zur Diskussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft, A. M. Ritter: Zum homousios von Nizäa und Konstantinopel. Kritische Nachlese zu einigen neueren Diskussionen, B. Studer: Der apologetische Ansatz zur Logos-Christologie Justins des Märtyrers, U. Wickert: Christus kommt zur Welt. Zur Wechselbeziehung von Christologie, Kosmologie und Eschatologie in der Alten Kirche, W. Wischmeyer: Die Petrus-Leseszene als Beispiel für die christliche Adaption eines vorgegebenen Bildtypus. – Wiederrum beispielhaft mögen theologische Grundgedanken aus einigen dieser Artikel vorgestellt werden. – Aland arbeitet in der Darlegung der Anthropologie des Irenäus die Bedeutung der glaubenden „Unterwerfung“ im Sinne des „Empfangens“ klar heraus. Sie kommt

unter anderem zur Feststellung: „Auch der neue Mensch . . . bleibt immer Mensch. Er wird niemals Gott. Das gilt sowohl für die dereinstige Vollendung . . . d. h. auch der Mensch in der Vollendung ist ein Werdender in dem Sinne, daß er empfängt und Gott gibt – es gilt um so mehr für den lebendigen Menschen in dieser Welt . . . er ist also auch in dem Sinne ein Werdender, daß er es ständig nötig hat, von der Konzentration auf sich selbst, die seine Schwäche ausmacht, abgezogen zu werden. Er muß ständig zum Empfangen gerufen werden. Das ist gleichsam der negative Aspekt der substantia carnis, die der Mensch behält. Sie hat aber auch einen positiven Aspekt. Insofern nämlich das Fleisch capax ist, d. h. insofern es fähig ist, vom Geist in Besitz genommen zu werden, . . . darf der Mensch, der durch die substantia carnis konstituiert ist, auch darin seine Bestimmung sehen, in Besitz genommen zu werden. Er muß also nicht selber in Besitz nehmen, muß nicht handeln und sich die Unsterblichkeit erwerben, er muß nicht Gott sein, sondern darf die substantia carnis behalten, die gerettet und gestaltet wird“ (27). – Studer versucht die Annahme „weiter“ (437) zu begründen, „daß Justinus auf seine Logos-Christologie kam, weil er einen Christus brauchte, der zu allen Zeiten für alle Menschen gesprochen hat und noch immer spricht“ (437). Er kommt zum Schluß: „Christus konnte eben nur dann zum universalen Lehrer und Erlöser werden, wenn er als Sohn Gottes schon immer der Logos und die Kraft des Vaters war. Mit anderen Worten, es ging Justinus nicht in erster Linie darum zu beweisen, daß Christus wirklich Gott und trotzdem vom Vater verschieden ist – auch wenn das zu seinen Hauptanliegen gehörte –, sondern es war ihm vor allem darum zu tun, Christus als den Lehrer hinzustellen, der tatsächlich alle Menschen belehrt und der auch die Kraft hat, die ewige Wahrheit gegenüber allen dämonischen Einflüssen durchzusetzen“ (448). – Wickert stellt zunächst heraus, daß der Kosmos, dessen Gestalt nach Paulus vergeht (463), schon in der hellenistischen Synagoge als Schöpfung interpretiert wurde, und fährt fort: „Er wird nun noch zusätzlich in die Heilsgeschichte des neuen Bundes integriert und alsbald – sehr wichtig – auf den wiederkommenden Christus hin orientiert“ (468). Diese Beobachtung macht der Verf. zunächst am Clemensbrief und am Epheserbrief des Ignatius v. Antiochien. „Es herrscht“, so Wickert im Hinblick auf den Clemensbrief, „das Interesse, die überlieferte Verkündigung von Christus mit dem faktisch gegebenen Weltbestand zusammenzubringen, wobei als Ergebnis herauskommt, daß die Verkündigung von Christus den faktischen Weltbestand einstweilen nur mehr tangiert. Ignatius tut, wenn man nur auf die Entwicklung des Gedankens achtet, insofern einen nächsten Schritt, als bei ihm Christus ins Innere der Welt dringt – nicht lediglich den faktischen Weltbestand durch Hinzutreten neuer Elemente quantitativ vermehrt, sondern ihn durch seinen Eintritt in die Welt qualitativ verändert“ (469 f.). – Etwas später meint Wickert: „Der Kosmos wird von den Kräften des Menschgewordenen gleichsam imprägniert, und damit hängt es zusammen, daß das Eschaton dem Kosmos nicht, wie im Grunde noch bei Clemens, gleichsam von außen aufgestückt wird. Vielmehr ist der Kosmos, nachdem Christus in ihn eingetreten ist, paradoxerweise aus ihm selbst in Richtung auf das Eschaton hin unterwegs, welches Eschaton ja auch gar nichts anderes ist als die zur Unvergänglichkeit verwandelte Gestalt der vergänglichen Welt“ (472). Schließlich kommt es zu einem dritten Schritt in der Entwicklung beim sog. Auctor ad Diognetum, den Wickert als „die Eroberung des Weltinnenraums“ (474) bezeichnet, eingedenk des Wortes in diesem Zeugnis: „Was im Leibe die Seele ist, das sind im Kosmos die Christen“ (c. 6, 1). So schließt der Verf.: „Wie der Clemensbrief für den Anfang, so steht der Diognetbrief für das Ende einer Entwicklungsphase exemplarisch . . . Als Fundament ein stabiles, vom Willen des alttestamentlichen Schöpfers getragenes Weltgerüst. Diese Ausgangsbasis vom Sohn in die Krise geführt, aber auch zugrunde erneuert – und dann beides, nämlich die Stabilität im Sinn der überwundenen Krise, im Christus-Logos zusammengefaßt und in den Herzen der glaubenden Christen verankert. Diese Verankerung wurde gegen Ende des zweiten Jahrhunderts so stark empfunden, daß wir von einer förmlichen Rekapitulation der Welt durch den Christus-Logos für das frühkirchliche Bewußtsein sprechen dürfen“ (476). Wickert zieht dann die Linien noch über Origenes und Theodor von Mopsuestia aus. Für Origenes prägt er die Formulierung: „Der Logos verweltlichte sich, damit die Welt sich entweltlichen könne“ (477). Das bedeutet für das Weltendrama: „Der Kosmos ist von Gott abgefallen, aber er kehrt am Ende in Freiheit zu Gott zurück. Und dieser Spiritualisierungsprozeß ist so unaufhaltsam, daß den Sieg des Christentums auf Weltebene, im Sinn einer Etappe auf dem Weg zum Ziel, nichts hindern kann. Hier hat zwei Generationen später . . . Eusebius von Cäsarea angeknüpft. Seine positive Einschätzung der konstantinischen Wende basiert . . . auf den Prämissen seiner alexandrinischen Theologie, Konstantin ist der von Gott erwählte Vollstrecker einer Heilsgeschichte, die darauf abzielt, daß der Logos vom ganzen Kosmos Besitz ergreift“ (478).

E. Sauser, Trier

PIETAS – Festschrift für Bernhard Kötting. Herausgegeben von Ernst Dassmann und K. Suso Frank (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 8. 1980). Münster/Westf.: Aschendorff. 1980. XIII und 539 S., ein Titelbild, 17 Abb. im Text, 89 Abb. auf Tafeln. Leinen. 215,- DM

Die zum 70. Geburtstag von B. Kötting erschienene Festschrift will „Pietas als Haltung und Äußerung der Christen in der Alten Kirche“ (Vorwort) durch Beiträge von 42 Gelehrten lebendig werden lassen. Die Fülle des Durchforschten wird in die Kapitel Philosophie und Religion, Frömmigkeit und Kirche, Märtyrer und Heilige, Gelebte Frömmigkeit, Frömmigkeit in Bild und Kunstwerk gegliedert. – Aus den Artikeln, die in ihrer Art alle einen Beitrag zur wissenschaftlichen Forschung liefern, seien besonders genannt: Chr. Gnllka: Die Natursymbolik in den Tagesliedern des Prudentius, E. Dassmann: Die Szene Christus – Petrus mit dem Hahn. Zum Verhältnis von Komposition und Interpretation auf frühchristlichen Sarkophagen, M. Wegner: Das Nabuchodonosor-Bild. Das Bild im Bild. – Gnllka spannt am Ende seiner Darlegungen den Bogen von der gläubigen Naturbetrachtung der Alten Kirche bis in unsere Gegenwart hinein und gibt zu bedenken: „Der Schöpfergeist Gottes hat die Natur mit Symbolen gesättigt, hat sie so reich mit Zeichen ausgestattet, daß neue an die Stelle der alten treten können, wenn diese aus einem zivilisatorischen Grunde nicht mehr wahrnehmbar sind. Der Mensch ist zur Entdeckung solcher Zeichen aufgefordert – er wird sie freilich um so leichter entdecken, je weniger die Ordnung der Natur gestört ist. Umgekehrt gilt, daß mit dem Fortschritt naturwissenschaftlicher Erkenntnis neue Symbole in der Natur offenbar werden können. Jedenfalls ist die Natursymbolik an eine Zivilisationsstufe oder an einen bestimmten Stand der Naturwissenschaft prinzipiell ebensowenig gebunden wie etwa an einen geographischen Standort des Betrachters“ (445). – Dassmann kommt nach Aufweis der verschiedenen Interpretationen der Szene Christus – Petrus mit dem Hahn zu dem gerade für die Deutungen frühchristlicher Bilder sehr wichtigen und gegen allen „Dogmatismus“ unter den christlichen Archäologen wichtigen Ergebnis: „Was Auftraggeber, Bildhauer und Betrachter jemals beim Anblick der Hahnszene empfinden haben, wird man nicht in eine einzige und ausschließliche Deutung einfangen können. Entsprechend dürfte es nicht nötig sein, die auf den vorhergehenden Seiten erwähnten unterschiedlichen Interpretationen in eine richtige und viele falsche zu unterteilen. Sie bringen . . . verschiedene Facetten im Bedeutungsreichtum der Hahnszene zum Leuchten, wenn auch nicht ohne die Einwirkung eines subjektiven Moments auf seiten des Bilderklärs. Die wissenschaftliche Zuverlässigkeit der ikonographischen Forschung wird durch die Vielzahl der Deutungen nicht in Frage gestellt. Wohl zwingt sie zu der Feststellung, daß es neben der nachprüfbaren Erforschung eines Bildmotivs hinsichtlich formaler Abhängigkeiten, chronologischer Einordnung, Verbreitung und kompositioneller Verwendung eine Bildinterpretation gibt, die zwar aus objektiven Beobachtungen erwächst, dennoch nicht ohne das subjektive Einfühlungsvermögen und die schöpferische Phantasie des Interpreten auskommt . . . Die Vielzahl der Deutungen braucht heutige Betrachter frühchristlicher Bilder nicht zu irritieren. Wohl sollten sie sich dessen bewußt bleiben, daß in jeder ikonographischen Untersuchung eine oft nur schwer aufzuspürende Grenze verläuft, die die objektive Erhebung der Daten von der Vermittlung des nachempfundenen Bildinhaltes trennt“ (527). – Wegner kommt in seinem Beitrag zum Schluß, daß „in den Nabuchodonosorbildern der frühchristlichen Sarkophage das derzeitige Erlebnis der Bedrängtheit durch eine verrückte Anmaßung in verhüllter Form sich ausdrückt“ (538).

E. Sauser, Trier

BAUMEISTER, Theofried: Die Anfänge der Theologie des Martyriums. Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 45. 1979, XII und 356 Seiten. Kart. 98,— DM. Münster: Verlag Aschendorff.

Der Verf., Althistoriker an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Mainz, hat sich bereits in seiner Doktorarbeit mit der Thematik der theologischen und frömmigkeitsgeschichtlichen Einordnung des Martyriums befaßt (vgl. *Martyr Invictus. Der Märtyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche. Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens*, Münster 1972). Ursprünglich sollte die jetzt vorliegende Arbeit, die im Sommersemester 1976 als Habilitationsschrift vom Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster angenommen worden ist, die Geschichte der Theologie des Martyriums von den Anfängen bis ins 3. Jahrhundert behandeln (Vorwort). Im Hinblick auf die sich während der Studien einstellende

Materialfülle hat sich der Verf. entschlossen, den Bogen der Untersuchungen bis zum Polykarp-martyrium zu schlagen, denn: „Das Polykarp-martyrium markiert das Ende der Anfänge der Martyriumstheologie. Es faßt eine Fülle früherer Motive und Gedanken zu einem Gesamtbild zusammen und gibt sie in der Form einer festen Vorstellung an die Folgezeit weiter. Zusammen mit der martyrologischen Zeugnisterminologie gewinnt diese Sicht an Einfluß, ohne jedoch mit einem Schlag kanonische Geltung zu erlangen. Auch die folgende Zeit ist noch reich an unterschiedlichen Ideen zum Martyrium – doch setzen diese immer mehr das Bild des Polykarp-martyriums voraus, auch wenn neue Fragen wie etwa das Problem der Confessores und des Sündennachlasses auftauchen“ (306). – Das Werk gliedert sich in vier Kapitel: 1. Die jüdische Martyriumsdeutung, 2. Die neutestamentliche Evangelientradition und die Apostelgeschichte, 3. Die neutestamentlichen Briefe und die Offenbarung des Johannes, 4. Die nicht-kanonische Literatur der frühen Kirche bis zum Polykarp-martyrium. – Den Abschluß bilden ein Überblick, das Lit.-Verzeichnis, das Register mit dem Verzeichnis der Stellen, der modernen Autoren wie der Namen, Wörter und Sachen. – Der Kern der Martyriumsdeutung ist die „Verfolgungserfahrung Jesu, seiner Jünger und der frühen Kirche“ (308). – Der Verf. bemerkt dazu: „In einer Zeit, in der in Zelotenkreisen der charismatischen Führergestalt unbedingter Gehorsam entgegengebracht wird, verlangt Jesus von seinen Jüngern, daß sie bereit sein müssen, der Ablehnung, auf die er stößt, in der Treue zu ihm nicht auszuweichen. In dieser Forderung ist das Spezifikum christlicher Martyriumstheologie begründet“ (308). Dazu kommen dann Elemente aus der jüdischen Theologie des Martyriums wie aus dem hellenistischen Bereich, wieweil der Verf. mit Rücksicht auf dieses Faktum am Schluß seiner Untersuchungen feststellen kann: „Das Christentum übernimmt nicht eine fertige Form der jüdischen Theologie des Martyriums, sondern geht einen eigenen Weg bei gleichzeitiger Übernahme jüdischer Traditionen und einzelner hellenistischer Motive, die oft über das hellenistische Judentum vermittelt wurden“ (308). Besonders bemerkenswert erscheint das Ergebnis, daß das Thema des Martyriums zunächst noch im größeren Rahmen der Verfolgungsdeutung überhaupt gestanden hat. Erst seit Ignatius und dem Martyrium Polycarpi kann von einer eigenständigen Theologie des Martyriums gesprochen werden. Die Märtyrergestalt erhält festumrissene Züge, der Märtyrerkult beginnt heimisch zu werden, und für das Polykarp-martyrium kann der Verf. noch auf eine entscheidende Nuance hinweisen: „das Polykarp-martyrium . . . zeichnet den Märtyrertod als ein von göttlichem Glanz überstrahltes Geschehen. Andeutungsweise werden Züge des hellenistischen göttlichen Menschen auf den Märtyrer übertragen“ (312). – Schließlich gehört zu den wichtigen Ergebnissen dieser Arbeit die Feststellung, die der Verf. in die das Werk abschließenden Worte faßt: „Der Bekenntnisgedanke steht im Christentum für den hier behandelten Zeitraum meist in einem missionarischen Kontext. Die christliche Erlösungslehre prägt den Glauben und die Hoffnung der Märtyrer. Eine Martyriumssicht, die 2 und 4 Makk an die Seite gestellt werden kann, hat sich im Christentum erst im 2. Jh. entwickelt. In dieser Zeit erreicht man den Punkt, an dem man das Märtyrerbild des hellenistischen Judentums rezipiert. Die Kirche macht sich diese Sicht zu eigen, verbindet sie mit der eigenen Tradition und entwickelt sie weiter, während das zeitgenössische Judentum sich von ihr löst und das Martyrium vor allem im Sinn der Leidenstheologie als Sühnemöglichkeit für eigene Schuld bestimmt. Das Judentum dämpfte den Martyriumseнтуhusiasmus, in der Kirche wird das Thema des Martyriums immer wichtiger und beherrschender. Die Grundlagen für diese Entwicklung wurden in der Zeit zwischen der Abfassung des Buches Daniel und der Niederschrift des Polykarp-martyriums geschaffen“ (312 f.).

E. Sauser, Trier

HEISER, Lothar: Die Responsa ad consulta Bulgarorum des Papstes Nikolaus I. (858–867). Trierer Theologische Studien Band 36. Trier: Paulinus-Verlag. 1979. 503 Seiten. Kart. 84,— DM.

Wenn auch die Responsa ad consulta Bulgarorum, „ein hervorragendes Dokument missionarischer Tätigkeit des Apostolischen Stuhles“ (1), in allen kirchengeschichtlichen Darstellungen dieser Zeit erwähnt werden, so fehlte doch bisher eine genaue Untersuchung dieses Schreibens. Dazu lag auch keine wortgetreue und sinn gerechte Übersetzung vor. Diese empfindliche Lücke brachte es auch mit sich, daß die verschiedensten Wertungen dieses Dokumentes sehr unterschiedlichen Charakter tragen, von den eindeutig positiven bis hin zu abwertenden, unter denen das von Hans-Georg Beck im Handbuch der Kirchengeschichte III, 1 von besonderem Gewicht scheint: „Man rühmt die Meisterhaftigkeit der Responsa ad consulta Bulgarorum vom missionarisch-pastoralen Standpunkt aus, man vergißt aber zu leicht die schwerwiegende Tatsache, daß es Papst Nikolaus I. ist, der hier

ohne Rücksicht auf die Pflichten seines Amtes Riten der griechischen Kirche angriff, ja der Lächerlichkeit preisgab" (203). Heiser nimmt gegen diese Qualifikation, die wohl nicht ohne Einfluß sein dürfte, eben wegen der wissenschaftlichen Autorität von Beck wie auch wegen der Veröffentlichung im Handbuch der Kirchengeschichte, Stellung und macht deutlich: „Beck bleibt die Beweise schuldig, er geht nicht einmal auf den Inhalt des Schreibens ein. Auch er stellt nicht in Rechnung, daß die in Rom vorgelegten Consulta aus dem Zusammenprall fränkischer und griechischer Missionare erwachsen waren und daß Nikolaus weder für die eine noch für die andere Seite Partei ergreift" (8). – Die Fülle des vorgestellten Materials wie der ständige Versuch einer möglichst objektiven, von allen Vorurteilen freien Interpretation wird nochmals in der Form einer ausgedehnten Übersicht am Ende des Buches sichtbar. Dabei sind es vor allem zwei Ergebnisse, die Heiser unter dem Titel „Nikolaus als Seelsorger" und „Das Bulgarenschreiben als Dokument unterschiedlicher Entwicklungen in den Kirchen von Rom und Konstantinopel" der wissenschaftlichen Welt vor Augen stellen kann. Man kann in diesem Zusammenhang von einem echten Verdienst Heisers sprechen, das doch auf weite Strecken hin negativ gezeichnete Bild von Papst Nikolaus I. zumindest im Hinblick auf seine seelsorglichen Absichten in diesem Bulgarenschreiben zu korrigieren. So stellt er nach langen Ausführungen fest: „Es ist nicht zu verkennen: Der gesamte Brief an die Bulgaren ist seinem Inhalt nach ein Zeugnis pastoralen Bemühens, den Neubekehrten das Christentum verständlich zu machen. Sie erhalten nicht nur Antwort auf ihre Fragen, sondern darüber hinaus die entsprechende katechetische Unterweisung, die die gegebene Antwort als sinnvoll erscheinen läßt. In ihrer Unsicherheit erhalten sie Weisung. Ihnen wird als Maßstab für die selbständige Beurteilung einer Handlung der Hinweis auf die sie tragende Absicht gegeben. Sie werden ermutigt, ihre kulturelle Eigenständigkeit, soweit sie mit dem Christentum zu vereinbaren ist, weiterhin zu pflegen" (379). Heiser stellt weiter zu diesem Punkt auch fest, daß nicht nur der Inhalt, sondern auch der Ton, in dem diese Weisung an die Bulgaren ergangen ist, nichts mit einem „Befehle" erteilenden „Monarchen" zu tun hat. Vielmehr erscheint hier Nikolaus als „Lehrer, dem es um größere Gesittung eines noch weithin barbarischen Volkes und um Anerkennung sozialer Verpflichtungen der regierenden Boljaren geht. Er versteht sich jedoch nicht als Lehrer im Sinne intellektueller Bildung . . . sondern im Sinne moralischer Erziehung" (381 f.). Auf einzelne Unterweisungen noch blickend meint schließlich Heiser: „Sein Wort gegen die Todesstrafe, sein Eintreten für die Verbrecher, seine Mahnung zur Wohltätigkeit an Armen und Unterdrückten sind zugleich sein kulturgeschichtlicher Beitrag zu Beginn einer neuen Epoche der Kirchengeschichte. Die Forderungen zur Demut und Selbstlosigkeit aus dem Munde des Papstes ermöglichten auch in Bulgarien die Einführung der christlichen Humanität als neue sittliche Erscheinung" (382). – Was das Bulgarenschreiben als Zeugnis unterschiedlicher Entwicklungen in Ost und West anbetrifft, so warnt der Verf. davor, in ihm bereits ein Dokument des Zerwürfnisses zu sehen. Allerdings: Trotz aller Verweise auf „pastorale Gesinnung" und „Weitherzigkeit" (398) und trotz der Feststellung: „Polemische Aussagen und Töne . . . fehlen in ihnen" (398), wagt Heiser doch am Schluß die Behauptung: „Das Schreiben an die Bulgaren . . . gehört noch ins Vorfeld der Vorwürfe. Es zeigt aber schon deutlich jenes Stadium an, in dem man die Eigenheiten der anderen Kirche nicht mehr voll verstand" (399).

E. Sauser, Trier

SCHULZ, Hans-Joachim: Wiedervereinigung mit der Orthodoxie? Bedingungen und Chancen des neuen Dialogs. Münster: Aschendorff. 1980. 25 Seiten. 2,40 DM.

Vorliegender „Aktualisierter Sonderdruck" aus der Zeitschrift „Catholica" 33 (1979) 3 kann mit vollem Recht als eine Intensivstudie zum Thema der Ökumene angesehen werden. Im ersten Teil geht es um eine Analyse der theologischen Situation. Aus ihr seien folgende Feststellungen zitiert: „Auch auf katholischer Seite blieb die Diskrepanz zwischen den kirchlichen Begegnungen mit ihren ekklesialen bedeutsamen Implikationen und der offiziellen Theologie beträchtlich, und diese Diskrepanz wurde auch in der Person Pauls VI. selbst leidvoll spürbar. Immer noch besteht Anlaß zu fragen, ob die Theologie es sich leisten kann, die in diesen Begegnungen gesetzten Zeichen als Diplomatie oder als Ausdruck eines nur individuellen Versöhnungsethos zu mißdeuten, oder ob sie nicht vielmehr vor der Aufgabe steht, das in den Ersthierarchen gesetzte ekklesiale Geschehen in seiner ekklesiologischen Relevanz zu verdeutlichen und als normatives Interpretationsmoment im gesamten Verständnis kirchlicher Tradition zur Geltung zu bringen" (7). – Im zweiten Teil wird die erste Grundbedingung des Dialogs, der „Gleiche ekklesiale Status" behandelt. Hier spielt die

von Paul VI. am 14. Dezember 1975 in der Sixtina in Rom gehaltene Rede eine bedeutende Rolle. In ihr spricht er im Hinblick auf die orthodoxen Bischöfe von dem „gleichen, in der apostolischen Sukzession empfangenen Bischofsamt, um das Volk Gottes zu leiten“. Schulz kommentiert dazu: „Vergleicht man die Wendung . . . mit zwei einschlägigen Konzilstexten, so scheint sie eine äußerst präzise gestellte, aber vom Konzil noch unbefriedigend beantwortete Frage aufzunehmen und einer wirklich ökumenischen Lösung zuzuführen“ (10). Der dritte Teil bringt die zweite Grundbedingung des Dialoges: „Treue zur geschichtlichen Überlieferung.“ In diesem Zusammenhang wird das Problem von Treue zur Überlieferung und päpstlichem Lehramt behandelt. Schulz meint, man dürfe dem päpstlichen Lehramt nicht so sehr „eine spezifische, das Maß der Glaubenserkenntnis vermehrende Funktion gegenüber aller anderen aus der Überlieferung schöpfenden kirchlichen Glaubensaktualisierung reservieren“ (21). Vielmehr gelte es, „das Spezifikum des päpstlichen Lehramtes . . . auf das seines Hirtenamtes zurückzuführen“ (21). „Dann aber“, so regt Schulz im Hinblick auf eine gemeinsame Basis mit dem Osten an, „wäre es möglich, ex cathedra definierte Dogmen inhaltlich in der reinen Form des Traditionsarguments wiederzugeben und nach der normativen Bedeutung der Gesamtüberlieferung zu interpretieren, und das päpstliche Lehramt könnte als höchst qualifiziertes und spezifisches Überlieferungszeugnis umschrieben werden, ohne daß man es als singuläres Charisma der Kenntnis und Auslegung des depositum fidei zu erklären hätte“ (21). In den darauf folgenden Überlegungen spricht Schulz von den verschiedenen Traditionsströmen des Ostens und Westens auch im Hinblick auf die Person des Papstes und führt aus, „daß die Lehrautorität des Bischofs von Rom . . . für den katholischen Gläubigen eine theologisch und praktisch andere Bedeutung hat als für die Gläubigen der Ostkirchen, deren Ruhm eher in ihrem liturgischen und konziliaren Glaubensausdruck als in ihrer gesellschaftlich geprägten Verfaßtheit besteht“ (23). Im Hinblick auf eine Kennzeichnung des Papstes durch den Patriarchen Athenagoras als „des ersten von uns Bischöfen der Ehre nach, des Vorsitzenden des Liebesbundes“ zitiert Schulz J. Ratzinger: „Es wäre nun doch der Mühe wert zu überlegen, ob dieses archaische Bekenntnis, das vom Jurisdiktionsprimat nichts weiß, aber eine Erststellung an Ehre und Agape bekennt, nicht doch als eine dem Kern der Sache genügende Sicht der Stellung Roms in der Kirche gewertet werden könnte“ (25).

E. Sauser, Trier

METROPOLIT MAXIMOS VON SARDES: Das ökumenische Patriarchat in der orthodoxen Kirche. Reihe: Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica. Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1980. 456 S. Kart. 88,— DM.

Vorliegende breite, wissenschaftliche Monographie umfaßt sechs Kapitel: Allgemeine Vorbedingungen, Kirchliche Organisation, der Primat des Bischofs von Konstantinopel. Geschichtliche Vorbedingungen, das vierte ökumenische Konzil von Chalkedon, Kanones, Kanonizität und kanonisches Bewußtsein, die Praxis der Kirche. — Daran schließen sich Nachwort, Bibliographie, Register. — Die breite Darlegung bringt es mit sich, daß auch Fragen behandelt werden, die im weiteren Vor- und Umfeld des eigentlichen Themas liegen. — Dies bedeutet jedoch keinesfalls, daß dadurch der eigentliche Mittelpunkt der Arbeit an Profil verlieren würde. — Im Gegenteil: Hat man sich die Mühe genommen, durch die beiden ersten Kapitel aufmerksam hindurchzugehen, wird man feststellen können, daß dies dem Zentrum der Darstellung förderlich ist. — Das vorrangige Anliegen des Werkes ist es, klar herauszustellen, daß das ökumenische Patriarchat im Laufe der Geschichte bis heute eine größere Bedeutung hat als die eines bloßen Ehrenprimates. Zusammenfassend sagt dazu Maximos: „Mit einem Wort: Die Kirche von Konstantinopel ist der Bischofssitz geworden, dessen Stimme und Meinung notwendig sind, um jeder kirchlichen Entscheidung und Praxis das Zeichen der Gültigkeit aufzuprägen. Im umgekehrten Falle nimmt das Fehlen seiner Zustimmung einer derartigen Entscheidung jede Möglichkeit, anerkannt zu werden“ (434). — Auf diesem Feststellungshintergrund sind auch die Worte von der „höchsttrichterlichen Machtfunktion“ (433) dieses Thrones zu verstehen. Theologisch sehr massiv wirken jedoch Feststellungen, die sich offenkundig an die Patriarchalenzyklika vom Jahre 1950 anschließen: „Das ökumenische Patriarchat als ökumenischer Bischofssitz sowie als panorthodoxes Zentrum war und bleibt zugleich auch Zentrum der Mitterschaft vor dem Allerhöchsten, damit der Glaube der Väter und alle kirchlichen Einrichtungen erhalten bleiben, damit die heiligen Kirchen Gottes unbehelligt fortbestehen und alle eins werden mögen. Es bleibt das Zentrum einer Mittlerschaft, in die keine Macht der Welt eingreifen kann“ (21). — Andererseits wird immer wieder versucht, ja nicht den

Eindruck im Leser entstehen zu lassen, als sei das ökumenische Patriarchat nun doch im Grunde der „östliche Vatikan“. – Im Gegensatz zur Sicht des Papstes seien „Machtvollkommenheit und überragende Einflußmöglichkeiten des Bischofs von Konstantinopel . . . immer dahingehend verstanden“ worden, „daß hierbei die Mitwirkung der anderen Bischöfe, vornehmlich der Bischöfe der ganz alten Kirchen des Ostens, immer unerläßlich blieb“ (433).

E. Sauser, Trier

TYCIAK, Julius: *Theologie in Hymnen – Theologische Perspektiven der byzantinischen Liturgie* (Sophia Bd. 10). Trier: Paulinus-Verlag. 1979. 110 S. 13,80 DM.

Die Theologie im Hymnenwerk des byzantinischen Stundengebetes, wie es in der großen Oktoechos, das die Sonn- und Wochentagslieder enthält, vor die Augen tritt, wird hier an ganz prägnanten Beispielen deutlich gemacht. Dabei umfaßt das Buch die Themen: Das Mysterium des byzantinischen Stundengebetes, Die Auferstehungslieder der kleinen Oktoechos, Das Dreifaltigkeitsverständnis der kleinen Oktoechos – Die Lieder der großen Oktoechos, Die Engel, Johannes der Täufer, Sünde und Gnade, Glanz der Heiligen, Das hochheilige und lebendig machende Kreuz, Ewiges Leben, Grundgedanken der Hirnen am Freitag des 1. Tones, Marienauffassung in den Oktoechos, Patristische Gedanken zur kleinen und großen Oktoechos, Die Wochentagshymnen im Triodion und Pentekostarion. Ein Nachwort, Hymnologie und Hymnographie, Literatur, Erklärung liturgischer und ikonographischer Ausdrücke. – Der Reichtum dieser Hymnen läßt auch viele Aussagen auf den Ikonen besser verstehen, ja vielleicht überhaupt erst erklären, so daß diese Veröffentlichung auch dem besseren Verständnis der Ikonen zu dienen vermag. – Mit Recht heißt es daher im Vorwort: „Die hymnische Aussage findet ihre parallele Entsprechung in der malenden Bildaussage der Ikone. Wie der Hymnus zum Worte steht, so steht die Ikone zur bildlichen Wiedergabe eines Gegenstandes oder Sachverhaltes. Bei beiden findet eine Entmaterialisierung und Transzendierung statt. Im Hymnus wird die Schwere des Wortes seiner Materialität entkleidet und gewinnt musikalische und dichterische Leichtigkeit und Spiritualität. Im Bildcharakter der Ikone wird die Schwere der Bildaussage an sich ins Transzendente übersetzt und gewinnt die Leichtigkeit verklärter Transfiguration. Deshalb wird versucht, die im Hymnus ausgedrückte theologische Idee durch ikonenhafte Bildaussage zu illustrieren, denn zwischen Hymnen und Ikone bestehen parallele Korrespondenzen: gleiche Kongruenz und Wellenlänge“ (7 f.).

E. Sauser, Trier

ELBERN, Victor H.: *Das Ikonenkabinett der Frühchristlich-Byzantinischen Sammlung in der Skulpturgalerie Berlin*. Berlin: Gebr. Mann Verlag. 1979. 78 S., 39 Abb. 22,— DM.

Mit Recht wird von Kennern der östlichen Frömmigkeit immer mehr darauf verwiesen, daß die Ikone, die für den Ostchristen wesentlicher Ausdruck des Glaubens an die Menschwerdung Gottes und des Kommens göttlicher Gnade und göttlichen Lichtes in den Bereich menschlichen Lebens ist, eine zum Teil abschreckende Verfremdung erfährt. – Um diesem Geschehen entgegenzusteuern, hat der Verfasser als Band 34/35 der „Bilderhefte der Staatlichen Museen Preussischer Kulturbesitz Berlin“ diese Veröffentlichung unternommen (vgl. S. 5). – Nach den kurzen, sehr informativen Abschnitten zu den Themen: Zur Geschichte der Berliner Ikonensammlung, Vom Sinn der Ikone, Zur Geschichte der Ikonenkunst, Zur Technik der Ikonenmalerei, folgt der Katalog mit einer genauen Beschreibung der einzelnen Werke. Diese wird jeweils abgeschlossen durch eine ausführliche Literaturangabe. An der Spitze aller Ikonen steht eine byzantinische Mosaikikone, um 1100, nach der Inschrift allgemein bekannt unter dem Namen: „Christus der Erbarmer.“ Dieser Christus, „das größte und eindrucksvollste Beispiel dieser kostbaren Bildgattung“ (S. 11), erinnert zwar einerseits unter anderem auch an entsprechende Darstellungen auf den Mosaiken Siziliens. Andererseits wird gerade an dieser Christusikone deutlich, daß Ernst und Würde im Antlitz des Herrn nicht unbedingt pantokratorenhafte Überdimensionalität bedeuten muß, die ja doch im Grunde das Bild des Erlösers irgendwie zu entstellen geeignet ist. An Stelle dieser nicht ungefährlichen Dimension tritt hier eine „schlichtere Formensprache und die ‚griechische‘ Menschlichkeit“ (S. 11). – Diese Schrift ist nicht nur eine Spezialschrift, die ein sehr bedeutendes, aber immerhin doch relativ kleines Ikonenmuseum vor Augen führt. Diese Schrift gibt vielmehr

auch, ausgehend vom Speziellen, einen komprimierten Leitfaden durch die ganze Fülle der Themen der Ikonenkunst, angefangen von Christus und Maria. Sie gehört zu den nüchtern-ernsthaften und darum der „Ikonenwahrheit“ möglichst nahekommenden Darstellungen.

E. Sauser, Trier

ELBERN, Victor H.: Christus und Maria, Menschensohn und Gottesmutter. Staatliche Museen Preußischer Kulturbesitz Berlin. Berlin: Gebr. Mann Verlag. 1980. 128 S., 177 Abb.-Tafeln., 4 Farbt.

Vorliegender Katalog entstand anlässlich einer Ausstellung zum 86. Deutschen Katholikentag 1980 im Zusammenhang mit der Ausstellung „Bilder vom Menschen in der Kunst des Abendlandes“ zum 150jährigen Jubiläum der Preußischen Museen Berlin 1830 – 1980. – Prof. Elbern umreißt in einer großen Einleitung die grundsätzliche Bedeutung der Kunstwerke mit dem Thema Christus und Maria im Hinblick auf den Menschen. So heißt es von der Gestalt Mariens: „Ebenso . . . nähern sich die Menschen der Gestalt der Gottesmutter, über viele Stationen ihres Lebens, in frommem Nachvollzug an. Zumal in ihr suchen die Gläubigen, im späteren Mittelalter wie im Zeitalter des Barock, das hohe Vorbild für fast alle Aspekte des eigenen, begrenzten Menschendaseins. Dies äußert sich in liebevollen, manchmal freilich auch fast grotesken Einzelzügen, etwa in der Projektion der eigenen, familiengebundenen Denkweise auf Maria inmitten der ‚Heiligen Sippe‘. Letztlich ist diese andächtige Zuwendung zur Gottesmutter verbunden mit dem Ziel, in Maria neben dem Vorbild auch die mächtige Fürbitterin für den persönlichen Durchbruch zur Annahme durch Gott zu finden“ (16). Die zentrale ikonographische Studie dieses Bandes bildet der große Aufsatz von H. Schade: „Der Himmlische Mensch – Zur anthropologischen Struktur des biblischen Menschenbildes in der Kunst“ (19 – 58). Diese hochkonzentrierte Studie, die nach allen Regeln der Kunst eine bedeutsame Bereicherung der ikonographischen Wissenschaft darstellt und eigentlich den Druck für ein gesondertes kleines Buch verdienen würde, gliedert sich in die Abschnitte: Der „Himmlische Mensch“ und seine kosmische Einheit, Der „Himmlische Mensch“ als Bild der Spaltung in zwei Geschlechter, Der „Himmlische Mensch“ und das Problem der Freiheit, Der „Himmlische Mensch“ als Inbegriff allen Seins. Hochinteressante Themen werden hier in einer völlig neuen Art und Weise behandelt, so z. B. Die „offene Seite“ – „Wunde“ und „Schoß“ – des „Himmlischen Menschen“, Zur „offenen Seite“ der Maiestas, die „Leiden“ des „Himmlischen Menschen“, die „Binde“ des Kopfes, der „Traum Adams“ und der „Traum Christi am Kreuz“, Maria, die „Himmlische Frau“, Zur theologischen Deutung des Baumes als „Wille“ und „Freiheit“. – Daran schließt sich der Katalog, dessen Texte von V. H. Elbern und L. Kötzsche verfaßt wurden.

E. Sauser, Trier

ROOZEMOND VAN GINHOVEN, Hetty J.: Ikon: Kunst – Geist und Glaube. Ikonen aus „De Wijzenburgh“. Recklinghausen: Aurel Bongers. 1980. 95 Farbt., dazu zahlreiche Schwarz-Weiß-Abb.

Dieser Bildband entstand zunächst als Ausstellungskatalog zur Ausstellung „Ikon“ in der Kunsthalle von Recklinghausen. Er behandelt 106 Ikonen der berühmten Sammlung in der „Wijzenburgh“ in Holland. Zunächst führt das Einleitungskapitel „Kunst – Geist und Glaube“ in die Welt der Ikonen ein. Dabei fällt auf, daß der Bearbeiter, Robert Roozmond, ganz bewußt versucht, von der Theologie und der Glaubenswelt auszugehen, die die eigentliche Heimat der Ikonen ist – so, wenn er einleitend vermerkt: „In ihr (der Ikone) erfahren Maler und gläubige Betrachter die Anwesenheit des göttlichen Mysteriums“ (6). – Der „historische und topographische Wegweiser“, verfaßt von B. Velthuis, stellt in kurzen, übersichtlichen Kapiteln die byzantinische und die russische Tradition der Ikonenmalerei dar, wobei seine kritischen Bemerkungen zu den Ikonen, die in den Athosklöstern gemalt worden sind, beachtenswert erscheinen (21). Der dritte Teil enthält den Abbildungskatalog, wobei die erläuternden Texte zu den einzelnen Tafeln wissenschaftlichen Charakter tragen und bestrebt sind, die theologische Aussage entsprechend zu berücksichtigen. Unter den abgebildeten Ikonen sind auch einige von hohem ikonographischem Wert: Das Jüngste Gericht (1651, von Elias Moschos), Prozession des kostbaren und lebenspendenden Kreuzes (Ikone zum 1. August), Trinität, umgeben von Ereignissen aus Genesis und Exodus.

E. Sauser, Trier

STEPHENSON, Gunther: *Leben und Tod in den Religionen – Symbol und Wirklichkeit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft XVI, 1980, 351 S., 26 Abb. 36,— DM.

Der von Stephenson herausgegebene Sammelband enthält die Themen: Die Welt der Symbole (O. Fr. Bollnow), Die Komplementarität von Leben und Tod im hinduistischen und im mesopotamischen Mythos (C. A. Keller), „Leben verlieren“ oder „Leben gewinnen“ als Alternative in prophetischen Religionen (J. Waardenburg), Das Kreuzsymbol in der zentralasiatischen Religionsbegegnung (H. J. Klimkeit), Im Zeichen des großen Übergangs (Archetypische Symbolik des Todes in Mythos und Religion (D. I. Lauf)), Psyche – ein Symbol? (Zum Verständnis von Leben und Tod im frühgriechischen Denken (B. Uhde), *Naturae deus humanae mortalis*. Zur sozialen Konstruktion des Todes in römischer Zeit (B. Gladigow), Germanische Religiosität als lebensbezogener Schicksalsglaube (R. Flasche), Leben und Tod im Urteil des Christentums (P. Meinhold), Der Tod in Sage und Märchen (L. Röhrich), Die musikalische „Darstellung“ des Todes als religiöses Phänomen (G. Stephenson), Die Unterweltbücher in den ägyptischen Königsgräbern (H. Brunner), Das Leben im Rhythmus von Tod und Wiedergeburt in der Vorstellung der schwarzafrikanischen Völker (A. Vorbichler), Todesriten und Lebenssymbole in den afrikanischen Religionen (Th. Sundermeier), Die feindlichen Toten und der befriedende Tote. Die Überwindung von Leben und Tod in der Entsagung (J. Fr. Sprockhoff), *Parinirvana*: Das Problem seiner Darstellung in der buddhistischen Kunst (J. Ebert), Der Karmayogin als Symbol eines neuen religiösen Lebensverständnisses (U. King), Leben und Sterben in fernöstlichem Verständnis (W. Kohler), „Neue Sonne, neues Licht“, Storb- und Werdeformeln in Nordamerika (W. Müller). – Die gesamte Wirklichkeit von Leben und Tod wird hier religionswissenschaftlich untersucht, wobei die Tatsache, daß sich diese Wirklichkeiten dem direkten rationalen Zugriff entziehen, die hier vor demonstrierte Notwendigkeit mit sich bringt, durch das Medium der Symbole (Bilder, Zeichen, Metaphern) diese Wirklichkeit dennoch transparent zu machen (I).

E. Sauser, Trier

RUPPRECHT, Bernhard – MÜLBE, von der, Wolf-Christian: *Die Brüder Asam – Sinn und Sinnlichkeit im bayerischen Barock*. Regensburg: Friedrich Pustet. 1980. 256 S., 100 Bildt., davon 26 vierfarbig. Leinen. 86,— DM.

Vorliegender Prachtband ist gleichsam das Endergebnis der Forschungen zu den Werken von Cosmas Damian und Egid Quirin Asam, die gegen Ende des vorigen Jahrhunderts eingesetzt haben (9). Den Schöpfungen dieses Brüderpaares stand als Kerngebiet das alte, das kurfürstliche Bayern mit der Oberpfalz „zur Verfügung“. Namen wie Weltenburg, Rohr, Regensburg, Straubing, Osterhofen und Aldersbach haben diesbezüglich einen besonders klingenden Namen. Dieses Buch gliedert sich in die Abschnitte: Einleitung, Aspekte der Asam-Kunst, Die geschichtlichen Vorgaben, Herkunft – Familie und Lebensgang der Brüder, Zur Ausbildung der Asam-Brüder, Zum Werk der Brüder, Das Große Bild. Daran schließen sich ein Lit.-Verzeichnis, Bilder und Erläuterungen sowie ein Register der Orte. – Eindeutig steht als Gesamteinordnung fest, daß der „kultische Kern . . . der Anlaß und Zentrum Asamscher Kunst war“ (9). Dabei erscheint in der Wiedergabe der Themen nicht die „klassische Ausgewogenheit“ (10) am Anfang. Vielmehr bemerkt der Verf.: „Die Lösungen entstehen aus der Gegenüberstellung, oft aus dem Streit der Gegensätze – Licht gegen Dunkel, Ruhe gegen Bewegung, Gut gegen Böse, Sieger gegen Unterlegene, Wunder gegen Natur . . . Die strahlende Leitfigur dieser Epoche ist der siegreiche Held, der nach mühevoller Kampf in die Zonen lichtüberfluteter Verklärung eintritt . . . Im kirchlichen Bereich nimmt dieser Held die Gestalt des Heiligen, zumeist des Märtyrers an, der nach der Bezwingung innerer und äußerer Widerstände, in Askese und mutiger Weltüberwindung in das Licht ewiger Glorie entrückt wird“ (10). Sehr treffend wird dasselbe Phänomen, das vom ikonographischen und theologischen Standpunkt aus von hoher Bedeutung ist, an einer anderen Stelle weiterführend so umschrieben: „Die Originalität der Asams bestand darin, einem sehr alten Thema christlicher Kunst, nämlich dem sinnträchtigen Gegenüber von diesseitigem Dunkel und jenseitiger Verklärung, eine neue, besonders sinnenfällige Ausprägung gegeben zu haben. So begibt man sich nicht einfach in einen Kunstgegenstand, vielmehr stellen sich die Asamschen Großen Bilder dar als anschauliche Gleichnisse einer der Erleuchtung bedürftigen, auf endgültige Verklärung ausgerichteten Existenz. Es ist der Sog zu einer generell anderen und letztlich jenseitigen Lichtwelt, der das bewegte Pathos

der Asamschen Kunst ausmacht“ (47 f.). Schließlich faltet der Autor, unterstützt von den Meisterwerken der fotografischen Wiedergaben aus der Hand von Wolf-Christian von der Mülbe, diesen zentralen Gedanken nochmals aus und meint: „Der große Rahmen . . . ist die Spannung zwischen Licht und Dunkel, der Gegensatz von oben zu unten. In den Bildern der Verklärung, des Heiligenhimmels, der jenseitigen Glorien einerseits und dem Sturz der gefallenen Engel ins Dunkel, der Überwindung der Laster andererseits erhält die Hell-Dunkel-Symbolik ihre christliche Ausdeutung. Und wie es ein Zutrauen zu der positiven Kraft der Sinnlichkeit gibt, so herrscht auch Zutrauen über den Ausgang der Auseinandersetzung zwischen oben und unten – Zutrauen, daß die göttliche Vorsehung den glaubenden und recht handelnden Menschen vor den Mächten der Finsternis bewahren werde. Diese Hoffnung grenzt in der spätbarocken Kunst der Asams nahe an Gewißheit – ein freudiges Einfügen in den Heilsplan, der erwartungsvolle Blick nach oben hat das Thema der Himmelfahrt zu einem der wichtigsten der ganzen Epoche gemacht“ (49).

E. Sauser, Trier

KLEIN, Adolf: Der Dom zu Köln – die bewegte Geschichte seiner Vollendung. Köln: Wienand. 1980. 288 S., mit 48 Abb. und 24 Faks. Geb. 38,— DM.

Das Werk umfaßt die Kapitel: Kölner Domgeschichte bis 1560, Der Dom bis zum Ende der Reichsstädtischen Zeit, Der Dom in der Franzosenzeit, Des Domes tatkräftigster Freund: Sulpiz Boisserée, Der Dombauegedanke nach den Befreiungskriegen, Endlich wird der Dom restauriert, Der Dombauegedanke im Schatten des „Kölner Ereignisses“, Das Werk der Domvollendung beginnt, Dombau im Widerstreit der Meinungen, Finanzierungsschwierigkeiten und eine neues Jubelfest, Der Bau geht weiter bis zum Fall der „bösen Wand“, Domfest und Bischofswahl mit Dissonanzen (1863 – 1866), Die Türme wachsen – doch es fällt auch düsterer Schatten, Das Staatsfest der Domvollendung, Literarische Dokumente zur Geschichte der Domvollendung. – Daran schließen sich eine Bild- und Faksimiledokumentation, ein Verzeichnis der Textabb., ein Quellen- und Lit.-Verzeichnis sowie ein Register an. – Das Bedeutsamste an dieser Veröffentlichung sind die zahlreichen Äußerungen hinsichtlich der eigentlichen Einordnung des Domes. Da finden sich nicht nur positive, sondern auch negative, ja direkt spöttische Darlegungen. Natürlich spielt hier die Politik eine mächtige Rolle. Aber es wird in den zahlreichen Reden und Veröffentlichungen im Zusammenhang mit der in Angriff genommenen und dann auch tatsächlich erfolgten Domvollendung viel von Symbolik dieses Bauwerkes gesprochen, so daß dieser Band auch für symbolische Deutungen des Domes in den letzten hundert Jahren eine wertvolle Quelle ist bis hin zu den Darlegungen des jetzigen Kölner Dombaumeisters A. Wolff. Er sieht in der Vollendung ein dreifaches Symbol. Zunächst für „den Wiederaufstieg und den Behauptungs- und Erneuerungswillen der katholischen Kirche in Deutschland“ (225), sodann für „die Einigungsbestrebungen und für den Aufstieg Preußens“ (225), schließlich „für den wirtschaftlichen Wiederaufstieg Kölns nach Jahrhunderten der Lethargie“ (226). – Wolff stellt dann noch fest: „Der Ausbau des Domes war deshalb weniger ein Nachholen früherer Versäumnisse als vielmehr ein durchaus zeitbedingter und zeitbezogener Akt, aus dem große, fortwirkende Architektur erwuchs. So wurde das bedeutendste Bauwerk des Mittelalters gleichzeitig zum bedeutendsten Bauwerk des 19. Jahrhunderts in Deutschland“ (226).

E. Sauser, Trier

RISTOW, Günter: Römischer Götterhimmel und frühes Christentum – Bilder zur Frühzeit der Kölner Religions- und Kirchengeschichte. Köln: Wienand. 1980. 199 S., mit 150 Abb. 44,— DM.

Das Buch ist ein sehr gelungener Versuch, die Fülle des Lebens im Hinblick auf heidnische und christliche Religionsgeschichte am Beispiel Kölns dem Leser vor Augen zu führen. Die Abschnitte der Veröffentlichung umfassen die Themen: Spätantike Religionen und frühes Christentum in Köln, Römische Kulte und Götter, Einheimische Gottheiten, Hellenistische Heilsmysterien und Himmelsgötter, Frühchristliche Zeugnisse Kölns – Frühchristliche Kirchen, Frühchristliche Grabsteine, Frühchristlicher Schmuck und frühchristliches Gerät, Frühchristliche Schliff- und Goldgläser, Goldglasbecher mit Schliffschmuck aus Köln-Braunsfeld: These kirchlichen und

politischen Anspruchs. – Diesen Kurzkapiteln folgen die Bildteile: Der Götterhimmel im römischen Köln und Frühchristliche Zeugnisse Kölns. – Den Abschluß bildet die Angabe der wichtigsten Schriftquellen zur Frühzeit Kölner Religions- und Kirchengeschichte, eine vergleichende Zeittafel, das Quellen- und Lit.-Verzeichnis. Von Wichtigkeit ist ebenfalls das Register. Angesichts der Themenangabe läßt sich schon erahnen, welche Fülle von ikonographischen und symbolischen Hinweisen und näheren Ausführungen hier zu finden ist. Ich verweise nur beispielhaft auf die Kennzeichnung des Medaillonschmuckes auf dem weltberühmten Goldglasbecher von Köln-Braunsfeld. Ristow bemerkt abschließend dazu: „Beide Medaillongruppen zusammen, der christliche Zyklus und die kaiserlichen Büsten, bilden ein wichtiges politisches und theologisches Dokument. Sie kennzeichnen die neue, in das Mittelalter Europas hinführende Reichsidee. Sie sind Abbild der Bindung von Kirche und Staat, des von christlicher Kirche und römischem Kaisertum gemeinsam beanspruchten und verheißenen Heils im Weltkreis“ (85).

E. Sauser, Trier

REITER, Johannes: Der Moraltheologe Ferdinand Probst (1816-1899). Eine Studie zur Geschichte der Moraltheologie im Übergang von der Romantik zur Neuscholastik (Moraltheologische Studien - historische Abteilung Bd.4). Düsseldorf: Patmos-Verlag. 1978. 270 S. Kart. 38,80 DM.

Die bei Helmut Weber in Trier angefertigte Dissertation über die „Katholische Moraltheologie“ des von der zweiten Generation der Tübinger Schule ausgebildeten Probst ist im hohen Grade aufschlußreich und aktuell. Die Zeitumstände und die wissenschaftliche Position des Handbuchs zeigen verblüffende Parallelen mit der Lage, in der sich Theologie und Kirche unserer Tage befinden.

Die 48er Jahre markieren nicht nur einen politischen Wendepunkt. In ganz Europa wurden, angefeuert von einem demokratischen Enthusiasmus, Barrikaden errichtet. Sie blieben nur äußerlich Episoden. Zur gleichen Zeit trat im theologischen Bereich die Neuscholastik in einer zweiten Thomas-Renaissance (nach der ersten im 16. Jahrhundert) ihren Siegeszug an. Probst markiert den moraltheologischen Umschwung. Handelte es sich dabei nach der gängigen Meinung um einen plötzlichen Bruch? Es ist das Verdienst der angezeigten Monographie, die Wurzeln dieser überraschenden Entwicklung aufgedeckt zu haben. Zugleich wurde die bis dahin unbekannte Vermittlerfunktion von Probst deutlich gemacht.

Wie in der derzeitigen moraltheologischen Diskussion spielten auch bei ihm Grundlagenprobleme eine entscheidende Rolle. Gedrängt von rationalistischen Ethikentwürfen fragte er nach dem Verhältnis der Erkenntnisquellen der Moraltheologie. Er sieht sie traditionell in der Komplementarität von ratio und revelatio. In bewußter Korrektur der von ihm bemängelten Enttheologisierung zeitgenössischer Moralwerke wollte er als „junger vereinodeter Bauernpfarrer“ für seine Mitbrüder eine klärende Orientierung bereitstellen. Deshalb verlegte er den Akzent nicht auf die Aussagen der Vernunft oder der Schrift, sondern auf die Aufstellungen der kirchlichen Überlieferung. „Die katholische Moraltheologie ist die systematische Darstellung des sittlichen Lebens der Kirche“ (93). Nach dem thomanischen exitus-reditus-Schema ist die Schöpfung von Gott ausgegangen und in Christus wieder zurückgeführt worden (Joh 16, 28). Die Rückkehr zu Gott vollzieht der Christ in der Gemeinschaft der Kirche. Die Kirche ist nicht nur Ausgangs-, sondern auch Endpunkt der Sittlichkeit. Als deren Quelle erweist sie sich durch die von ihr vermittelten Gnaden, als Norm durch die von ihr erlassenen sittlichen Gesetze und Rechtsnormen. „Als Ergebnis erscheint sie am Ende des sittlichen Prozesses, und zwar als mystischer Leib Christi“ (238). Dieser heilsgeschichtliche Gesamtentwurf wird in einer bisweilen schematisierenden Systematik, in einer organischen Entfaltung des individuellen sittlichen Verhaltens und in einer durchgehenden Aufgeschlossenheit für historische Entwicklungen mit dem ständigen Streben nach Zusammenschau entfaltet.

Es gelingt Probst, verschiedene Systemelemente zu verschmelzen, die Finalidee des hl. Thomas, das Prinzip Liebe der Bibel, Augustins und Sillers und eine Pflichtenlehre. Diese geht in Absetzung von Kant von einer sittlichen Handlungsweise aus, „welche zum höchsten Gute führt, verpflichtet d. h. die Sittenlehre ist Pflichtenlehre“ (95). Namentlich wird gegen den Semirationalismus des Trierer Moraltheologen G. Braun (1798-1861) Stellung bezogen. Als Hermesianer versuchte Braun das sittliche Verhalten einzig aus der Vernunft oder dem Gewissen abzuleiten. Allein die eigene Einsicht könne Gewißheit des Glaubens und dessen moralischer Prinzipien vermitteln, eine These,

die im Verlauf der Kirchengeschichte immer wieder vertreten wurde und wird. Die Kontroverse verrät den Einfluß der Tübinger Drey und Hirscher auf Probst. Er versuchte, das christliche Leben als ein organisches Ganzes und Eines darzustellen. Dazu bediente er sich der Tugendlehre des Aquinaten. Während die philosophische Ethik den „vernünftigen Gebrauch untergeordneter Güter“ lehre, enthalte die christliche Moral das neutestamentliche Gesetz der Gnade, das „nicht nur sagt, was zu thun ist, sondern auch die Kraft zur Vollbringung verleiht“, zur lebendigen Einheit mit Gott zu gelangen. „Demnach ist das Sittengesetz, Theonomie im Gegensatz zur Autonomie“ (243). Probst war es, der zur Kennzeichnung dieses geoffenbarten Lebensprinzips das Wort „Übernatur“ in die deutsche theologische Fachsprache eingeführt hat (240). Entschieden setzte er sich gegen Entwürfe von „neueren Moralisten“ ab, wenn er über sie schreibt: „Nirgends ist ein höheres Motiv als: übe das Gute, weil es vernünftig ist — nirgends ein Hinausgehen über das rein Natürliche“ (230 f.).

Seine Eigenständigkeit beweist er dadurch, daß er im Unterschied zum ungeschichtlichen Verhältnis der Neuscholastik ein ausgeprägtes Interesse an der historischen Entwicklung der Sittlichkeitslehre zeigt. Hierin offenbart sich der Einfluß der Romantik. In dieser Hinsicht war er ein Wegbereiter. Seine fast 30 Seiten starke Einführung in die Geschichte der Moraltheologie wurde exemplarisch für die nachfolgenden Handbücher. In Absetzung von den Protestanten will er Tradition „als dritte Hauptquelle der Moral“ herausstellen (115 f.). Darunter verstand er neben der Rezeption patristischer, mittelalterlicher und neuerer Theologen auch die Einarbeitung doktrinäer und disziplinärer Entscheidungen der Kirche. Die Weite seines Horizontes erweist der Umstand, daß er — was bei seiner modern gesprochen christozentrischen Grundhaltung nicht überrascht — ausgiebig mittelalterliche Mystiker zu Worte kommen läßt.

Sein seelsorglicher Impetus ließ ihn im zweiten Band, in dem er die Pflichten gegenüber sich selbst, den Mitmenschen und Gott abhandelt, immer wieder konkret werden. Als Mann der Praxis sieht er das Heraufkommen der sozialen Frage. Daß er die Arbeiterfrage in einem moraltheologischen Handbuch behandelt, ist „ein Novum“ (222).

Probst gelang es, den Systemgedanken der Scholastik mit dem organisch-genetischen Aspekt der Romantik und deren historischem Interesse zu verbinden. „Sein tieferes und eigentliches Anliegen liegt . . . in der Rückführung der Moraltheologie auf theologischem Boden“ (239). Hierin kann er gerade der gegenwärtigen Diskussion innerhalb der Moraltheologie ein Mentor sein. Ohne eine ständige Rückbindung auf die lehrgeschichtliche Entfaltung ist ein wissenschaftlicher Umgang mit der überlieferten und auf die jeweiligen Zeichen der Zeit eingehende Sittlichkeitslehre nicht möglich. Die Verbundenheit mit der Geschichte bewahrt vor der Versuchung, „Geschichten zu machen“.

Dem verunsicherten und geplagten Seelsorger vermittelt schon eine kurze Beschäftigung mit Leben und Werk des Ferdinand Probst Gelassenheit und Zuversicht. Wegen des Eintretens für seinen Bischof wurde der Repetent am Tübinger Stift 1843 benachteiligt, was ihn schließlich veranlaßte, sich um die berüchtigte Wallfahrtsparrei Pfärrich zu bewerben. Hier gab er, der unermüdet in der Seelsorge tätig war, 1848/50 die zweibändige „Katholische Moraltheologie“ heraus. Die Tübinger Fakultät verlieh ihm dafür den Ehrendoktor. Doch der Königliche Katholische Kirchenrat in Stuttgart blockierte ihn weiterhin. 1864 lud ihn der Fürstbischof Förster nach Breslau ein. Die Fakultät befand sich in einem desolaten Zustand. Dem Dogmatiker wie dem Moraltheologen war seit vier Jahren die Lehrbefugnis entzogen worden. Der Kirchenhistoriker Reinkens wurde von einem antihierarchischen Affekt umhergetrieben, der ihn allerdings später nicht daran hinderte, selbst altkatholischer Bischof zu werden. Der Alttestamentler wurde wegen Trunksucht, der Pastoraltheologe wegen Schulden suspendiert. Der beinahe 50jährige Probst konzentrierte sich in seinen Vorlesungen nunmehr auf die Liturgie. Er gilt als „der eigentliche Begründer und Bahnbrecher der neuzeitlichen Liturgiewissenschaft“ (27). Die Fakultät regenerierte sich, wozu sein kirchlicher und vermittelnder Einfluß nicht wenig beigetragen hat. 1889, kurz nach dem Kulturkampf, wurde er, nach 25 Jahren als erster Theologe, mit dem Amt des Rektors der Königlich-Preussischen Universität betraut. Mit 80 Jahren verließ er den Katheder. Zwei Jahre danach wurde er heimgerufen.

Man möge es dem Rezensenten nicht verargen, wenn er hofft, daß die Trierer Arbeit über Ferdinand Probst in vielen Pfarreien nicht nur angeschafft, sondern auch angelesen wird. Jeder wird sie bereichert und gestärkt aus der Hand legen.

J. G. Ziegler, Mainz

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- ADLER, Manfred: Kirche und Loge. Jestetten: Miriam-Verlag. 1981. 109 S. 6,80 DM.
- BERNASCONI, Oliviero: Morale autonoma ed etica della fede. Collana Studi e ricerche 27. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano. 1981.
- DIEKAMP, Franz: Doctrina Patrum de Incarnatione verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts. 2. Auflage mit Korrekturen und Nachträgen von Basileios Phanourgakis. Herausgegeben von Evangelos Chrysos. Münster: Aschendorff. 1981. 394 S. Kart. 140,— DM.
- GIANNI, Andrea: Religious Liberty Liberté Religieuse. RIC Supplément 47—49 publié sous la direction de Jean Schlick et Marie Zimmermann. Strasbourg: Cerdic-Publication 1980. 142 S. Kart.
- GIBELLINI, Rosino: Teilhard de Chardin. L'opera e le interpretazioni. gdt 25. Brescia: Editrice Queriniana. 2. Auflage 1981. 294 S.
- GRABNER-HAIDER, Anton: Ideologie und Religion. Interaktion und Sinnsysteme in der modernen Gesellschaft. Wien—Freiburg—Basel: Herder. 1981. 172 S. Pp. 22,—DM.
- HIENSEL, Gerhard/LIMBECK, Meinrad: Zu neuem Ansehen. Eine Gemeinde entdeckt Gnade. Stuttgart: Religiöse Bildungsarbeit. 1981, 135 S., Kart. 19,80 DM.
- HOFFMANN, Norbert: Sühne. Zur Theologie der Stellvertretung. Sammlung Horizonte Neue Folge 20. Einsiedeln: Johannes-Verlag. 1981. 137 S. Geb.
- HOLBÖCK F./ISENEGGER M. Th.: Perlen und Rosen. Rosenkränze — Betrachtungen — Alltagsgebete. Jestetten: Miriam-Verlag. 1981. 224. S. 11,80 DM.
- KERBER, Walter/WESTERMANN, Claus/SPÖRLEIN, Bernhard: Gerechtigkeit. — KERBER, Walter/DEISSLER, Alfons/FIEDLER, Peter: Armut und Reichtum. — KÜNG, Emil: Ökonomie und Moral. Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Teilband 17. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Freiburg: Herder-Verlag. 1981. 168 S. 28,20 DM.
- KÖHLER, Joachim (Hrsg.): Gelebte Antwort. Stuttgart: Religiöse Bildungsarbeit GmbH. 1981. 237 S. Geb. 29,80 DM.
- L'ACTUALITÉ de Lamennais. Colloque de la Tourette 2—4 juin 1978. Préface par Jean Lacroix. Strasbourg: Cerdic-Publications 1981. 176 S. Kart.
- Libre Pensée et Religion Laïque en France. De la fin du Second Empire à la fin de la Troisième République. Journée d'étude tenue à l'Université de Paris XII. 10 novembre 1979, Introduction par J.-M. Mayeur Strasbourg: Cerdic-Publication. 1980. 264 S. Kart.
- LOTH, Heinz Jürgen / TWORUSCHKA, Monika und Udo (Hrsg.): Christsein im Kontext der Weltreligionen. Frankfurt/M.: Verlag Moritz Diesterweg und München: Kösel-Verlag. 1981. 98 S. Brosch. 9,80 DM.
- LÜTHOLD-MINDER, Ida: Echo vom Grab des Segenspfarrers Augustinus Hieber 1886—1968. Jestetten: Miriam-Verlag. 1981. 48 S. 2,50 DM.
- MEINHOLD, Peter: Die Begegnung der Religionen und die Geistesgeschichte Europas. Institut für Europäische Geschichte Mainz. Vorträge Nr. 76. Wiesbaden: Franz-Steiner-Verlag GmbH. 1981. 80 S. Kart. 14,— DM.
- PAUS, Ansgar (Hrsg.): Kultur als christlicher Auftrag heute. Salzburger Hochschulwochen 1980. Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker und Graz—Wien—Köln: Verlag Styria. 1981. 538 S. Kart. 16,80 DM.

- PESCH, Otto Hermann/KAUFMANN, Franz-Xaver/MANDEL, Karl Herbert: Ehe. — LÜSCHER, Kurt/BOCKLE, Franz: Familie. Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Teilband 7. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Freiburg: Herder-Verlag. 1981. 152 S. 25,80 DM.
- PETUCHOWSKI, Jakob J.: Gottesdienst des Herzens. Eine Auswahl aus dem Gebetsschatz des Judentums. Freiburg: Herder. 1981. 144 S. Geb. 19,80 DM.
- RAFFELT, Albert/RAHNER, Karl: Anthropologie und Theologie. — DALFERTH, Ingolf U./JÜNGEL, Eberhard: Person und Gottebenbildlichkeit. — WERBICK, Jürgen: System und Subjekt. Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Teilband 24. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Freiburg: Herder-Verlag. 1981. 144 S. 24,80 DM.
- RIVINIUS, Karl Josef: Die Anfänge des „Anthropos“. Briefe von P. Wilhelm Schmidt an Georg Freiherrn von Hertling aus den Jahren 1904 bis 1908 und andere Dokumente. Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn Nr. 32. St. Augustin: Steyler Verlag. 1981. 230 S. Kart. 32,50 DM.
- ROCHLER, Wolfgang: Martin Luther und die Reformation als Laienbewegung. Institut für Europäische Geschichte Mainz, Vorträge Nr. 75. Wiesbaden: Franz-Steiner-Verlag GmbH. 1981. 78 S. Kart. 12,80 DM.
- SCHLÖGEL, Herbert: Kirche und sittliches Handeln. Zur Ekklesiologie in der Grundlegendiskussion der deutschsprachigen katholischen Moraltheologie seit der Jahrhundertwende. Walberberger Studien Bd. 11. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag. 1981. 264 S. Ln. 42,— DM.
- SCHMIDT, Heinrich und Margarethe: Die vergessene Bildersprache christlicher Kunst. Ein Führer zum Verständnis der Tier-, Engel- und Mariensymbolik. München: Verlag C. H. Beck. 1981. 330 S. und 89 Abbildungen.
- SMITH, Morton: Jesus der Magier. München: Paul-List-Verlag. 1981. 352 S. Geb. 39,80 DM.
- STUDIEN zum Neuen Testament und seiner Umwelt (SNTU) Serie A, Band 4. (Hrsg. DDr. Albert Fuchs). Linz: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt. 1979. 186 S. Kart.
- TRÉMEAU, Marc: Der gottgeweihte Zölibat. Sein geschichtlicher Ursprung und seine lehrmäßige Rechtfertigung. Vorwort von Bischof Dr. Rudolf Graber. Wien: Das Neue Groschenblatt. 1981. 124 S. 6,— DM.
- UNKEL, Hans-Werner: Theorie und Praxis des Vorsehungsglaubens nach Pater Joseph Kentenich. Teil 1: Theologische Horizonte des praktischen Vorsehungsglaubens. Teil 2: Leben aus dem praktischen Vorsehungsglauben. Schönstatt-Studien Band 2/1 + 2. Vallendar-Schönstatt: Patris-Verlag. 1980 und 1981. 423 und 377 S. Je Band 31,80 DM.
- WALTER, Eugen: „Und du erneuerst das Antlitz der Erde.“ Die Botschaft vom Heiligen Geist reflektiert, meditiert, verkündigt. Stuttgart: Religiöse Bildungsarbeit Stuttgart GmbH. 1981. 188 S. Kart. 27,—DM.
- WEIMER, Ludwig: Die Lust an Gott und seiner Sache. Oder: Lassen sich Gnade und Freiheit, Glaube und Vernunft, Erlösung und Befreiung vereinbaren? Mit einem Geleitwort von Joseph Kardinal Ratzinger. Freiburg: Herder. 1981. 560 S. Geb. mit Schutzumschlag. 68,— DM.
- WENISCH, Bernhard: Geschichten oder Geschichte? Theologie des Wunders. Salzburg: Verlag St. Peter. 1981. 272 S. Kart. 41,50 DM.
- ZELLER, Hermann: Die Welt ist noch nicht fertig. Vier Betrachtungen zur Sinngebung der Kunst. Das Lot — Eine Reihe kleiner Schriften zu Fragen der Kultur, Nr. 1. Innsbruck: Wort-und-Welt-Verlag. 1981. 28 S. Kart.
- ZIMMERMANN, Marie: Church and State in France. Église et état en France. RIC Supplément 45—46 publié sous la direction de Jean Schlick et Marie Zimmermann. Strasbourg: Cerdic-Publications 1980. 94 S. Kart.
- ZIMMERMANN, Marie: Structure sociale et Église. Doctrines et Praxis des Rapports église-état du XVIII^e Siècle à Jean-Paul II. Strasbourg: Cerdic-Publications 1981. 184 S. Kart.

Anton Arens

Friedrich Spee von Langenfeld

Zur Wiederauffindung
seines Grabes im Jahr 1980

115 Seiten, 1 farbiges Foto, 8 schwarz-weiße Abbildungen, kartoniert, 12,80 DM.

Am 16. Oktober 1980 wurden in der Krypta der Jesuitenkirche zu Trier die Gebeine des Jesuitenpaters Friedrich Spee von Langenfeld (1591—1635) aufgefunden. Die vorliegende Schrift verfolgt zunächst das Ziel, die Öffentlichkeit aus erster Hand über den Befund der Ausgrabung zu informieren. Die Nachricht von der Wiederauffindung des Grabes von P. Friedrich Spee hat in Trier und Umgebung, aber auch weit darüber hinaus ein erstaunlich starkes Echo gefunden. Dabei wird deutlich, daß die Gestalt von Friedrich Spee eine Faszination besitzt, die nicht nur Persönlichkeiten der Vergangenheit wie Gottfried Wilhelm Leibniz (1646—1716), Clemens Brentano (1778—1842), Josef Eichendorff (1778—1857) und Reinhold Schneider (1903—1958) — um nur einige zu nennen — in hohem Maße angesprochen hat, sondern auch heute noch wirksam ist.

Aus dem Inhalt

Die Grablege des Jesuitenpaters Friedrich Spee in der Jesuitenkirche zu Trier — Ein Zugang zu seiner Persönlichkeit — Ausgewählte Texte aus den Werken von Friedrich Spee — Friedrich Spee und die Hexenprozesse — „Der Engel der Geschichte“ Friedrich Spee, Meditation.

spee

Spee-Verlag
Postfach 30 40
5500 Trier

Durch jede
Buchhandlung

Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz

Abt. für Abendländische Religionsgeschichte.

Begründet von Joseph Lortz. Ab Bd. 81

herausgegeben von Peter Meinhold.

ROLF DECOT

Religionsfrieden und Kirchenreform

Der Mainzer Kurfürst und Erzbischof Sebastian von Heusenstamm 1545–1555
Bd. 100. 1980. XII, 282 Seiten. Ln. 74,– DM

Inhaltsübersicht: Der Regierungsantritt des Mainzer Erzbischofs und Kurfürsten Sebastian von Heusenstamm – Das Erzstift Mainz und die Reichsstände auf dem Weg zum Religionsfrieden.

Die Spätphase der Reformationszeit ist ein bisher wenig behandeltes Forschungsgebiet der Reichsgeschichte. Aus dem Blickwinkel eines führenden katholischen Reichsfürsten, des Mainzer Kurfürsten Sebastian von Heusenstamm, wird dieser wichtige Zeitabschnitt dargestellt, in den das Interim, der Passauer Vertrag, die zweite Tagungsperiode des Konzils von Trient sowie der Augsburger Religionsfrieden fallen. Für die Untersuchung wurden vor allem die Quellenbestände des Mainzer Regierungsarchivs in Würzburg und des Erzkanzlerarchivs in Wien umfassend herangezogen. Trotz des engen Handlungsspielraumes werden Konturen einer eigenständigen Politik des Mainzer Kurfürsten sichtbar. Erhaltung bzw. Wiedergewinnung des politischen Konsenses im Reich galten ihm als Voraussetzung eines späteren religiösen Ausgleichs. Daher ebnete er bei den katholischen Kurfürsten die Bereitschaft zum Augsburger Friedensschluß. Diese erste Monographie über Sebastian von Heusenstamm führt zu einer neuen Beurteilung seiner Politik und seiner Persönlichkeit.

HEINZ-MEINOLF STAMM

Luthers Stellung zum Ordensleben

Bd. 101. 1980. XIV, 184 Seiten. Ln. 54,– DM

Inhaltsübersicht: Einführung: Der Stand der Forschung / Luther in seiner Auseinandersetzung mit dem Ordensleben seiner Zeit: Die Zeit vor 1521 – Das Jahr 1521 – Die Zeit nach 1521 / Luthers Ordenstheologie und ihre unmittelbare Wirkung auf das Ordensleben im reformatorischen Raum: Grundlinien der Ordenstheologie Luthers – Luthers Ordenstheologie in der Konfrontation mit der Ordenstheologie seiner Zeit – Das Ende des von Luther verworfenen Ordens- und Klosterlebens / Bibliographie / Personen-, Orts- und Sachregister.

Bisher galt es als ein Faktum, das nicht diskutiert wurde, daß Luther ein leidenschaftlicher Gegner des Ordenslebens war. Höchstens die Frage, ob theologische Gründe oder persönliche Abneigung seine Haltung bestimmten, wurde erörtert. Und tatsächlich starb im reformatorischen Raum – bis vor wenigen Jahrzehnten – klösterliches Leben vollkommen aus. Unsere Gegenwart brachte nicht nur ein Wiedererstehen dieser Lebensform auch bei evangelischen Gruppen, sondern auch eine neue Sicht des Reformators gerade aus katholischer Sicht. Seitdem wandte sich die wissenschaftliche Forschung mit neuem Interesse auch dem Verhältnis Luthers zum Ordensleben zu. Nach mehreren Untersuchungen evangelischer Gelehrter legt hier ein katholischer Ordensmann seine Studien zum Thema vor. Sie führten ihn zu der Überzeugung, daß Luther wohl das Ordenswesen seiner Zeit, nicht aber ein echtes, in evangelischer Freiheit gelebtes Klosterleben abgelehnt habe.

FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN

BEURONER KUNSTKALENDER 1982

*Lukas Cranach
der Ältere*

Hochformat 30 × 48 cm;
13 Farbtafeln;
Bilderläuterungen von Paulus Gordan;
ISBN 3-87071-036-5;
22,- DM



Von Lukas Cranach d. Ä., einem der großen deutschen Maler, präsentiert der BEURONER KUNSTKALENDER einen farbenprächtigen Querschnitt. Porträts, Einzelszenen und Gesamtdarstellungen geben Einblick in eine der berühmtesten Malschulen der Spätgotik.

Paulus Gordan

ES IST DER HERR

12 Betrachtungen zu Bildern des Stuttgarter Psalters; 50 Seiten Text, 12 Farbtafeln, lam. Pappband, ISBN 3-87071-025-X, 17,80 DM.

Ausgewählte Miniaturen aus dem Stuttgarter Psalter (9. Jh.) machen in überraschender Weise Psalmverse durchsichtig auf das Heilswirken Gottes in Jesus Christus und bestätigen so die Einheit von Altem und Neuem Testament. Vom Paradies des Anfangs bis zur Weltvollendung spannt sich der Bogen.

GLÜCKWUNSCHKARTEN

Ein erlesenes Programm von Werken alter Meister, Buchmalereien, Ikonen und zeitgenössischer Kunst steht Ihnen zur Verfügung.

Bitte verlangen Sie Prospekte und Musterkarten.



BEURONER KUNSTVERLAG, 7792 BEURON, Postfach 3 24

Alfons Erb

Kreuzzug der Liebe

Leben und Werke
des heiligen Vinzenz von Paul

60 Seiten, 4 schwarz-weiße Abbildungen, 14,5 × 20,5 cm, kt., 9,80 DM.

Dieser Band erschien zum 24. 4. 1981, dem 400. Geburtstag des Apostels der christlichen Nächstenliebe Vinzenz von Paul gewidmet. Aus einer profunden Kenntnis des ganzen Stoffes und dem Studium der wichtigsten französischen und deutschen Publikationen fügt der Autor so viele glänzende Details in seinen Text ein, daß auch der, der das Leben des Heiligen bereits kennt, dieses kleine Meisterwerk mit höchstem Genuß liest und ganz davon gepackt wird. Wer sich durch eine hervorragende Feder über Vinzenz von Paul unterrichten lassen will, dem sei dieser Band wärmstens empfohlen.

Aus dem Inhalt

Ein Heiliger fällt nicht vom Himmel / Entscheidung für die Nachfolge Christi / „Den Armen das Evangelium verkünden“ / In den Armen ist Gott gegenwärtig / „Krieg überall — Elend überall“ / Der Mensch und der Heilige / Literatur.

Durch jede
Buchhandlung



Paulinus-Verlag
Postfach 30 40
5500 Trier

Kurt Nowak

Evangelische Kirche und Weimarer Republik

Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932. 359 Seiten, kartoniert DM 68,-

Ziel der vorliegenden Studie ist es, einen Überblick über die politisch-soziale Vorstellungswelt von Kirchenleitungen, Geistlichen, wichtigen kirchlichen Organisationen und Verbänden sowie kirchlicher Presseorgane zu versuchen. Gleichzeitig soll die Frage gestellt werden, wie sich die kirchlichen Interessen in die politische, soziale und gesellschaftliche Gesamtlage einordneten, welche Mittel zur Durchsetzung dieser Interessen verwendet wurden und welche Rolle der Institution Kirche im Kräftespiel der politischen Parteien und Gruppen zufiel.

Erich Bryner

Der geistliche Stand in Rußland

Sozialgeschichtliche Untersuchungen zu Episkopat und Gemeindegeistlichkeit der russischen orthodoxen Kirche im 18. Jahrhundert (Kirche im Osten, Monographienreihe, Band 16). 254 Seiten, kartoniert etwa DM 52,-

Im ersten Hauptteil geht es um die Lage und Zusammensetzung des Episkopates, im zweiten um das theologisch-geistliche Bildungswesen, während der dritte Hauptteil sich mit der sozialen Lage des Pfarrklerus auseinandersetzt, der sich im Laufe des 18. Jahrhunderts zu einem abgeschlossenen Stand entwickelte. Abschließend wird die Funktion und Stellung des geistlichen Standes in der russischen Gesellschaft des 18. Jahrhunderts dargestellt.

Robert M. Grant

Christen als Bürger im Römischen Reich

Aus dem Amerikanischen von Marianne Mühlenberg (Sammlung Vandenhoeck). 234 Seiten, Paperback DM 26,80

Robert M. Grant rekonstruiert das Leben der Christen im Alltag der antiken Gesellschaft. Er zeigt, wie Christen auf die Fragen und Probleme reagierten, die ihnen als Bürgern des mächtigsten Staates ihrer Zeit Tag für Tag begegneten, und wie sie sie zu lösen versuchten.

Die gut lesbare und auf einem gründlichen Quellenstudium beruhende Darstellung macht deutlich, daß die Fragen und Probleme, die die Christen als römische Staatsbürger bewegten, den unseren in bemerkenswerter Weise gleichen.

V&R Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen und Zürich

**Gemeinde
für die Kirche**
**Gesammelte
Aufsätze
zur Gestalt
und zum Werk
Benedikts
von Nursia**

Emmanuel v. Severus OSB:

Gemeinde für die Kirche. Die Erforschung der Regel Benedikts bildete in den letzten fünf Jahrzehnten einen der meist beachteten Arbeitsbereiche der lateinischen Patristik. Der neueste Band der Beiträge zeigt, wie neben den textgeschichtlichen und textkritischen Fragen die biblischen und ekklesialen Elemente in der Theologie des Mönchtums immer stärkere Aufmerksamkeit erregten. Ausdruck dessen sind die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. Dieser Sammelband ermöglicht es, den zurückgelegten Weg zu überblicken. Die 17 Beiträge:

Der heilige Benedikt und seine Sendung.

Benedikt – der Patron Europas.

Benedikt von Nursia – ein Heiliger spricht in unsere Zeit.

Dem heiligen Benedikt heute begegnen. Seine Antwort an Christen unserer Tage.

St. Benedikts Hinübergehen.

Ein Hörender ruft zum Hören. Elemente benediktinischer Spiritualität.

Zu den biblischen Grundlagen des Mönchtums.

Bemerkungen

zur Anthropologie der Regula Benedicti.

Prophetische, pneumatische und charismatische Elemente in der Regula Benedicti.

Theologische Elemente der Regula Benedicti und theologische Grundtendenzen der Gegenwart.

Das Monasterium als Kirche.

ΒΙΟΣ 'ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ. Zum Verständnis des Mönchslebens als Engelleben.

Arm als Bruder und Sohn.

Von Herzen gehorsam (Röm 6,17). Glaubensgehorsam und klösterlicher Gehorsam.

Priestermönch heute.

Die kritische Funktion mönchsgeschichtlicher Forschung in der Gegenwart.

Das gesellschaftliche Leben von morgen im Lichte der Regel St. Benedikts.

(Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens. Supplementband 4) VI und 200 Seiten, kart. 58,- DM, ISBN 3-402-03287-2.

**Doctrina
Patrum
de Incarnatione
Verbi**
**Ein griechisches
Florilegium
aus der Wende
des 7. und 8.
Jahrhunderts**

Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi

Zum erstenmal (1907) vollständig herausgegeben und untersucht von Franz DIEKAMP. 2. Auflage mit Korrekturen und Nachträgen von Basileios PHANOURGAKIS, herausgegeben von Evangelos CHRYSOS.

Das Werk stellt das umfangreichste und wertvollste dogmatische Florilegium der alten Kirche dar. Seine Bedeutung liegt darin, daß es ausführliche Texte (hauptsächlich christologischen Inhalts) aus der klassischen patristischen Literatur überliefert, und zwar auf der Grundlage der sorgfältig verglichenen Handschriften. Diese Textsammlung hat das Ziel, die Aussagen der Kirchenväter zu dogmatischen Fragen leicht zugänglich zu machen. Es werden sogar Auszüge aus verlorengegangenen Schriften geboten, deren Existenz also nur noch aus den Fragmenten der „Doctrina Patrum“ bezeugt werden kann.

Die Textsammlung bietet nicht nur eine Fülle von theologischen Argumentationen für dogmatische Auseinandersetzungen, sie ist zugleich ein historisches Zeugnis ihrer Zeit, die nicht durch produktives Weiterdenken, sondern eher durch sorgfältiges Tradieren der theologischen Lehrmeinungen gekennzeichnet ist.

2. Auflage, XCIV und 389 Seiten, 2 Abbildungen auf 2 Tafeln, kart. 140,- DM, ISBN 3-402-03450-6.

Aschendorff



Verlag Aschendorff,
Postfach 1124 – 4400 Münster.
Bezug unserer Bücher
durch jede Buchhandlung.

Der Stachel im Fleisch

Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus

Von Ernst Dassmann

Ein erstes, sehr anerkennendes Urteil:

„Es handelt sich hier nicht allein um die kirchengeschichtliche Frage, wie Paulus im zweiten Jahrhundert rezipiert worden ist, sondern auch und noch mehr um das die moderne Exegese brennend interessierende Problem, wie der Apostel im Gesamtzusammenhang des Neuen Testaments steht . . . Allein schon der Versuch, dieses ungeheuer komplexe Geschehen auf 320 Seiten übersichtlich und verständlich zur Darstellung zu bringen, verdient gebührende Anerkennung. Schließlich sind nicht nur Studenten und an der Theologie interessierte Leser, sondern selbst Fachleute für einen solchen

Überblick dankbar . . . Dank seiner bewundernswerten Literaturkenntnis, seinem sicheren Urteil, seiner Zurückhaltung gegenüber zu gewagten Hypothesen und seinem Darstellungsvermögen ist es dem Verfasser tatsächlich auch gelungen, die wichtigsten Stationen der Paulustradierung sowie des Ringens um Einfluß und Autorität des Apostels sichtbar werden zu lassen. Gleichzeitig hat er es verstanden, in diesem Zusammenhang klärende und nützliche Hinweise auf andere brennende Probleme der christlichen Frühzeit zu geben. So zum Thema der Auferstehung Christi und der Toten, zur Bußfrage, zur Einstellung der Christen gegenüber der Welt, zur Bedeutung von Petrus und Paulus für die Kirche von Rom usw. Im übrigen kann diese Untersuchung über die Paulusrezeption geradezu als Einleitung in die frühchristliche Literatur der ersten beiden Jahrhunderte angesehen werden.“ Aus einer Rezension der „Römischen Quartalsschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte“

Ernst Dassmann, geboren 1931, Priester der Diözese Münster, seit 1969 Professor für Alte Kirchengeschichte an der Universität Bonn, Direktor des F. J. Dölger-Instituts zur Erforschung der Spätantike.

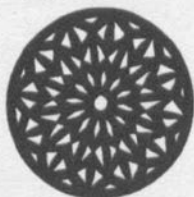
Der Stachel im Fleisch. XII und 336 Seiten, Paperback 28,— DM, ISBN 3-402-03185-X. Bezug durch Ihre Buchhandlung.



**Aschendorff
Münster**

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SÄARSTR. 39 · TELEFON 4 29 38

Ein hervorragender Geschenkband

Der Mann aus Assisi

Text: Walter Nigg

Bilder: Toni Schneiders

132 Seiten, farb. Bilder 29,50 DM

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.

Alfred Läßle

Priesterlose Gemeinde — Modell der Zukunft?

128 Seiten, kartoniert, 16,80 DM.

Wie wird die Kirche der Zukunft aussehen? Welche Seelsorgemöglichkeiten können angesichts des sich verschärfenden Priestermangels noch verwirklicht werden? Fakten, Diagnosen, Prognosen werden realistisch vorgelegt. Gleichzeitig wird untersucht, ob die priesterlose Gemeinde auf Dauer lebensfähig ist. Dieses Werk zeichnet sich aber auch als Nachschlagewerk aus, denn es bietet für die verschiedensten Laufbahnen im pastoralen Dienst die von der Deutschen Bischofskonferenz genehmigten und in Kraft gesetzten Rahmenbestimmungen.

Durch jede Buchhandlung

Paulinus-Verlag, 5500 Trier
Postfach 30 40

Das besinnliche Buch

Heiga Koster/Alexander Glaser

Frag das Leben

84 Seiten, 20 vierfarbige und 20 schwarzweiße Bildtafeln, 25x20 cm, Pappband bezogen, 29,80 DM

Texte und Bilder in diesem Buch ergänzen einander so großartig, daß sie nahezu aufeinander angewiesen sind. Die gemeinsame Aussagekraft zieht den Betrachter in ihren Bann. Er spürt das Geheimnis, das Leben, das sich darin verbirgt. Das Leben in seiner Vielfalt: im Menschen, in der Natur, den Elementen, im Tages-, Jahres- und Lebenskreislauf.

Durch jede Buchhandlung

Spee-Verlag, 5500 Trier

Postfach 30 40

Ministri Clerici
Trier

25

21. Dez. 1981

X 21 935 F

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Heft 4

Oktober, November, Dezember 1981
90. Jahrgang Pastor bonus
ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Balthasar Fischer, Trier
Liturgie oder Liturgien?

Ekkart Sauser, Trier
Das Bild von der
Auferweckung des Lazarus

Michael Kunzler, Trier
Eucharistie

Kurt Küppers, Regensburg
Wilhelm Nakatenus (1617–1682)

Josef Danko, Friedberg
Predigtvorbereitung

Neue theologische Literatur

INHALT

Balthasar Fischer: Liturgie oder Liturgien?	265-275
Ekkart Sauser: Das Bild von der Auferweckung des Lazarus in der frühchristlichen und in der östlichen Kunst	276-288
Michael Kunzler: Bilibaldi Birckheimheri Responsio. Ein Beispiel humanistischer Eucharistieauffassung im 16. Jahrhundert	289-304
Kurt Küppers: Das Volks-Stundengebet im „Himmlisch Palm-Gärtlein“ des Jesuiten Wilhelm Nakatenus (1617-1682)	305-316
Josef Danko: Das „Abtreppverfahren“ – eine Hilfe zur sprechdenkerischen Vorbereitung der Predigt	317-325
Besprechungen	326-344

Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Balthasar Fischer, Weberbach 17/18, 5500 Trier

Prof. DDr. Ekkart Sauser, Auf der Jüngt 1, 5500 Trier

Dr. Michael Kunzler, Rathausstraße 22, 6620 Völklingen

Dr. Kurt Küppers, Universitätsstraße 31, 8400 Regensburg

P. Josef Danko SAC, Rederzhauser Straße 6, 8904 Friedberg

Schriftleiter: Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: Auf der Jüngt 1, D-5500 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-5500 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,— DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Liturgie oder Liturgien?

Hinter dem auf den ersten Blick etwas rätselhaften Titel¹ verbirgt sich nicht etwa die Klage über die „Privatliturgien“, die im Gefolge des Konzils mancherorts die Stelle der Liturgie der Kirche eingenommen haben. Dann würde die Antwort auf die Titelfrage zugunsten des Singulars lauten müssen: Die eine Liturgie der Kirche soll es sein, nicht „selbstgestrickte“ Privatliturgien.

So bedauerlich gewiß die vom Konzil nicht gewollten Tendenzen zu gottesdienstlicher Beliebigkeit sind, so sollte man sich doch nicht allzusehr bei zeitgebundenen, zudem schon wieder abklingenden Epiphänomenen aufhalten, die der Historiker im letzten doch mit einer gewissen Gelassenheit betrachten muß. Wo jahrhundertaltes Eis abgeht, da folgt unvermeidlich zuerst eine weniger sympathische Schlammperiode, ehe man wieder trockenen Boden unter die Füße bekommt.

Unser Beitrag will sich einem echten Phänomen des christlichen Gottesdienstes zuwenden, das vom Konzil neu herausgestellt worden, aber doch wohl noch nicht genügend ins Bewußtsein getreten ist: dem Phänomen der legitimen Vielfalt verschiedener Liturgiefamilien. Seine Rechtmäßigkeit ist erstmals in der Kirchengeschichte auf dem Zweiten Vaticanum durch ein Konzil besiegelt worden. Das Fragezeichen hinter dem Thema ist also in dieser Sicht nicht zugunsten des Singulars „Liturgie“, sondern zugunsten des Plurals „Liturgien“ zu beantworten. Liturgie ist etwas, das in der katholischen Kirche seiner Natur nach in verschiedenen Spielarten, im Plural von Liturgien existiert. Die alte, im Unterbewußtsein immer noch mächtige, im Grunde hochmütige Monopolisierung der römischen Liturgie, als ob sie nicht *e i n e*, sondern *d i e* Liturgie wäre, ist durch einen eigenen Artikel der Liturgiekonstitution endgültig abgerufen.

Um diesen ganz am Anfang der Liturgiekonstitution stehenden, von vielen überlesenen Artikel 4 werden unsere Überlegungen kreisen.

Es wird mir unvergeßlich bleiben, daß meine Ankunft in Rom in meiner Eigenschaft als Bischofstheologe für die Verhandlungen über das Liturgieschema am Sonntag, dem 4. November 1962, unter dem Vorzeichen des Artikels gestanden hat, von dem hier gehandelt werden soll. Papst Johannes ließ sich an jenem Sonntag das Pontifikalamt zum 4. Jahrestag seiner Inthronisation von Erzbischof Giovanni Montini aus Mailand in

¹ Der Artikel stellt die für den Druck eingerichtete, leicht gekürzte Fassung der öffentlichen Schlußvorlesung dar, die der Verf. an Lichtmeß 1981 an der Theologischen Fakultät Trier gehalten hat.

St. Peter im Ambrosianischen Ritus halten. Wir ahnten, daß er uns auf diese Weise seinen „Kronprinzen“ vorstellen wollte – aber noch mehr angetan waren wir davon, daß er am römischsten aller Altäre eine nichtrömische lateinische Liturgie feiern ließ; ja, er zitierte in seiner Homilie² ein Wort des heiligen Ambrosius, das wahrscheinlich noch kein römischer Pontifex seit dem 4. Jahrhundert zitiert hat: das stolze Wort, mit dem Ambrosius eine sonst in Mailand nicht übliche Abweichung vom römischen Brauch in der Taufliturgie, den Brauch der Fußwaschung der Neugetauften durch den Bischof, begründet: „In allem möchten wir der römischen Kirche folgen; aber schließlich haben wir ja auch selber unseren gesunden Menschenverstand: *sed tamen et nos homines sensum habemus*³.“

Dieses Wort aus der Zeit unbefangener Vielfalt der Liturgie selbst im Bannkreis Roms, von einem römischen Pontifex auf der Kathedra von St. Peter vorgetragen, stand so über der Arbeit, die jetzt begann und in der bald der werdende Artikel 4 der gerade in der Aula diskutierten Konzilskonstitution eine nicht geringfügige Rolle spielen sollte.

In der Endgestalt, in der er am 4. Dezember 1963 im Rahmen der Konstitution verabschiedet wurde, lautet dieser Artikel wie folgt:

„Traditioni denique fideliter obsequens, Sacrosanctum Concilium declarat Sanctam Matrem Ecclesiam omnes ritus legitime agnitos, aequo iure atque honore habere, eosque in posterum servari et omnimode foveri velle, atque optat, ut ubi opus sit caute ex integro ad mentem sanae traditionis recognoscantur et novo vigore, pro hodiernis adiunctis et necessitatibus, donentur⁴.“

In der am 4. Dezember 1963 bereits vorliegenden offiziellen deutschen Übersetzung⁵ der Konstitution hat dieser Artikel folgenden Wortlaut: „Treu der Überlieferung erklärt das Heilige Konzil schließlich, daß die heilige Mutter Kirche allen rechtlich anerkannten Riten gleiches Recht und gleiche Ehre zuerkennt. Es ist ihr Wille, daß diese Riten auch in Zukunft erhalten und in jeder Weise gefördert werden, und es ist ihr Wunsch, daß sie – soweit es nottut – in ihrem ganzen Umfang gemäß dem Geist gesunder Überlieferung überprüft und im Hinblick auf die Verhältnisse und Notwendigkeiten der Gegenwart mit neuer Kraft ausgestattet werden⁶.“

Vielleicht ist es gut, gleich vorweg zu sagen, daß die neuerdings laut gewordene Berufung der Kreise um Erzbischof Lefebvre und der Bewegung „Una Voce“ auf diesen

² Abgedruckt in Discorsi, Messaggi, Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII, Bd. V (Roma 1964) 5–14; das Ambrosiuszitat S. 10.

³ AMBROSIIUS, De Sacr. 3, 5 (Sources chrétiennes 25 bis, 94).

⁴ In der Ausgabe LThK I (Freiburg 1966) 16.

⁵ Es war das einzige Konzilsdokument, von dem den Konzilsvätern am Morgen der Promulgation ein gedruckter lateinisch-deutscher Text überreicht werden konnte, den wir noch während der Verhandlungen unter der Federführung von Joseph Pascher († 1979) erarbeitet hatten.

⁶ In der A. 4 zitierten Ausgabe S. 17.

Artikel zugunsten der Messe Pius' V. gegen die Messe Pauls VI.⁷ völlig daneben trifft. Es geht in diesem Artikel 4 dem ganzen Kontext nach um den Gebrauch von „Ritus“ im Sinne von Liturgiefamilie und keineswegs um Riten, die im Zuge des Weiterwachsens innerhalb ein- und derselben Liturgie abgelöst worden sind: ein Vorgang, der sich aus dem Wesen der Liturgie als einer lebendigen, geschichtlichen Wirklichkeit naturnotwendig ergibt.

I.

In Wirklichkeit meint unser Artikel 4 vor allem und zuerst die Liturgien des christlichen Ostens. Der erste Arbeitssgang unserer Interpretation wird also bei dieser Bedeutung stehenbleiben müssen. Hier bedeutet Artikel 4 nicht mehr und nicht weniger als den endgültigen Abschluß einer langen und traurigen Geschichte der Unterbewertung der östlichen Riten, die seit dem ersten Kreuzzug die Atmosphäre zwischen den beiden Kirchenhälften vergiftet, das Schisma gefördert und die partiellen Wiedervereinigungen überschattet hat.

Hier einige Streiflichter auf dieses dunkle Kapitel der Kirchengeschichte, das am 4. Dezember 1963 mit dem Inkrafttreten unseres Artikels zu Ende gegangen ist.

Die Päpste des ausgehenden ersten und des beginnenden zweiten Jahrtausends sind hier noch ganz unbefangen. Papst Johannes VIII. hat vor genau 1100 Jahren in dem Schreiben „*Industriae tuae*“ an den Slawenfürsten Swatopluk aus dem Jahre 880, das man als „die Charta der Gleichheit aller Sprachen vor Gott“⁸ bezeichnet hat, in der Angelegenheit des griechischen Missionsbischofs Methodius die Koexistenz lateinischer und slawischer Liturgie im Abendland freudig bejaht. Auf den beliebten Einwand, am Altar dürften nur die drei Sprachen gebraucht werden, die auf der Kreuzesinschrift gestanden haben, antwortet er mit einem Satz, der erst tausend Jahre später in der Kirche voll zu Ehren kommen sollte: „Der die drei Sprachen schuf, hat sie alle geschaffen zu Lob und Ehre seines Namens“⁹.

Vor wenigen Wochen, am Silvestertag 1980, hat uns der erste slawische Papst auf dem Stuhle Petri durch Erhebung der Heiligen Cyrill und Methodius zu Mitpatronen

⁷ Zur gesamten Problematik vgl. meinen Beitrag: Vom Missale Pius' V. zum Missale Pauls VI.: Liturgisches Jahrbuch 26 (1976) 2–18.

⁸ KARL BOSL, Probleme der Missionierung des böhmisch-mährischen Raumes, in: Cyrillo-Methodiana. Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slawen: 863–1963 = Slavistische Studien 6, Köln–Graz 1964, 20.

⁹ Der Urtext lautet: „Quoniam qui fecit tres linguas principales, Hebraeam scilicet, Graecam et Latinam, ipse creavit et alias omnes ad laudem et gloriam suam“: Mansi 17 A, 182. In der neueren Diskussion um die Muttersprache in der Liturgie ist das bemerkenswerte, nicht von der Verständlichkeit, sondern von der Theologie der Sprache her argumentierende Papstwort m. W. erstmals wieder aufgetaucht in meinem Artikel: La Grand' Messe allemande: Questions liturgiques et paroissiales 35 (1954) 33.

des Abendlandes (zusammen mit Benedikt), unter ausdrücklicher Bezugnahme auf den genannten Brief seines Vorgängers Johannes VIII., an diese in den Fundamenten des Abendlandes ruhende Koexistenz lateinischer und slawischer Liturgie erinnert¹⁰.

Noch für Gregor VII., der im Abendland zum Zerstörer einer der kostbarsten, theologisch reichsten Sonderliturgien, der altspanischen, geworden ist, war das Eigenrecht der östlichen Liturgien neben der römischen selbstverständlich¹¹. Aber bald wird das Bild sich gründlich ändern.

Papst Paschalis II. verlangt 1112 vom oströmischen Kaiser Alexios die Anerkennung der Befugnis, auf Grund des päpstlichen Primates der griechischen Kirche in Glaube und Ritus das römische Gesetz auferlegen zu können¹². Für Alexander III. († 1181) bedeutet Katholischwerden Annahme des lateinischen Ritus¹³. In der Folgezeit gibt es zwar oft wesentlich freundlichere päpstliche Äußerungen den Riten des Ostens gegenüber, aber bei den Päpsten, die an Union mit dem Osten denken, sind sie oft nicht von Einsicht, sondern von der Klugheit regiert, die sieht, daß man wohl oder übel die liturgische Verschiedenheit tolerieren muß, wenn man nicht alles verlieren will. Selbst von Papst Eugen IV., dem die brüchige Union des Konzils von Ferrara-Florenz gelang, wissen wir, daß seine scheinbare Großzügigkeit gegenüber östlichem Kirchenwesen politischer Klugheit entsprang¹⁴. Wie wenig er in Wirklichkeit östliches Empfinden in Fragen von Liturgie und Zeremoniell respektierte, zeigt die berühmte Fußkuß-Episode bei der Ankunft des Patriarchen Joseph II. zum später nach Florenz verlegten Konzil von Ferrara im Hafen von Venedig. Die ganzen Unionsverhandlungen wären um ein Haar daran gescheitert, daß Papst Eugen IV. durch vorausgeschickte Boten von dem alten und dazu noch todkranken Konstantinopeler Patriarchen die Huldigungsgebärde des Fußkusses verlangte. Der Streit konnte nur durch einen Kompromiß gelöst werden: Der Patriarch wurde nur privat vom Papst empfangen, ohne Kreuz und Stab; das konnte dann auch ohne Fußkuß geschehen¹⁵.

Vor dem Hintergrund dieser Episode muß man übrigens ein zeitgenössisches ökumenisches Ereignis sehen: den unerwarteten Fußkuß, den Paul VI. am 14. Dezember 1975 in der Sixtinischen Kapelle dem Vertreter des Konstantinopeler Patriarchen er-

¹⁰ Die betr. *Litterae Apostolicae* tragen das Datum des 31. 12. 1980 und sind vorerst erschienen im *Osservatore Romano* vom 1. 1. 1981. Hier wird der in der vorigen Anm. nach Mansi zitierte Brief Johannes VIII. an den Fürsten Swatopluk nach seiner mir nicht zugänglichen jüngsten Edition zitiert: *Magnae Moraviae fontes historici* III (Brno 1969) 197–208.

¹¹ Vgl. W. DE VRIES, Rom und die Patriarchate des Osten = *Orbis Academicus* III/4, Freiburg–München 1963, 184. (Das Werk wird im weiteren Verlauf der Anm. unter der Abkürzung DE VRIES zitiert.)

¹² Vgl. DE VRIES 195.

¹³ Vgl. DE VRIES ebd.

¹⁴ Vgl. DE VRIES 192.

¹⁵ Vgl. J. GILL, Joseph II. Patriarch of Constantinople: *Orientalia Christ. Periodica* 21 (1955) 79–101.

wiesen hat¹⁶. Wir wissen aus ausdrücklichen Erklärungen, daß der Osten ihn als Geste der Wiedergutmachung empfunden hat¹⁷. Hier hat ein weitschauender Papst (nicht zufällig der gleiche, der das Herrschaftszeichen der Tiara abgelegt hat) auf nichtverbale Weise das neue brüderliche Verhältnis zum Osten dokumentiert, bezeichnenderweise bei der Gelegenheit, bei der man das zehnjährige Jubiläum der Aufhebung der Bannflüche von 1054 beging. Es ist, als ob der stille, fast schüchterne Mann in heiligem Trotz gegenüber allem päpstlichen Herrschaftsgebaren der Vergangenheit habe sagen wollen: Wenn Fußkuß unter Bischöfen, dann gegenseitiger Fußkuß.

Ein anderer dunkler Tag im Verhältnis zwischen Ost und West – Kardinal Tisserant nennt ihn einen der dunkelsten¹⁸ – war mit der südindischen Synode von Diamper im Jahre 1599 gekommen. Die portugiesischen Eroberer waren hier im heutigen Kerala auf uraltes syrisches Christentum mit ostsyrischer Liturgie gestoßen und witterten hinter allem Fremdartigen, was sie sahen, Nestorianismus. Die genannte Synode, aus 153 Priestern und 660 Laien bestehend – allein schon dadurch berüchtigt, daß die ohne Mitwirkung der Teilnehmer zustandegekommenen Dekrete diesen auf Portugiesisch verlesen wurden, das niemand verstand –, machte sich kräftig ans Latinisieren. Um nur einiges zu nennen: Die Spendung der Firmung im Zusammenhang mit der Taufe wurde verboten, desgleichen die Kelchkommunion; der Gebrauch des ungesäuerten Brotes wurde eingeführt, desgleichen die römische Weise der Feier der Karwoche einschließlich der Osternachtmesse am frühen Karsamstagmorgen, ja, man ging so weit, von den nichtsahnenden Gläubigen zu verlangen, sie müßten von jetzt an das Kreuzzeichen nach der lateinischen Weise, also von der linken zur rechten Schulter machen¹⁹ (inzwischen wissen wir, daß die östliche Weise die ältere, einst auch im Westen herrschende gewesen ist²⁰).

Es muß übrigens zur Ehre Roms, das die Synode von Diamper niemals anerkannt hat²¹, gesagt werden, daß es gerade in diesem Bereich der Thomas-Christen, aber auch

¹⁶ Vgl. H. G. K., Auf dem Weg zur Einheit mit der Orthodoxie: Herder-Korr. 30 (1976) 67; F. JOCKWIG, Papst Paul VI. und die Kirchen des Ostens: Der christliche Osten 23 (1978) 119.

¹⁷ Vgl. die im Oss. Rom. vom 5./6. 1. 1976 berichtete Äußerung des Patriarchen von Konstantinopel, der Papst habe durch diese Geste gezeigt, was der erste Bischof der Christenheit ist und sein kann.

¹⁸ Vgl. E. TISSERANT, Eastern Christianity 1957, 166; zitiert bei FR. HEILER, Die Ostkirchen = Neubearbeitung von „Urkirche und Ostkirche“, München-Basel 1971, 395 A. 21.

¹⁹ Vgl. TH. ARAYATHINAT, The vicissitudes of the East-Syrian Liturgy in Malabar, India: in: Symposium Syriacum 1972 = Orientalia Christ. Periodica 197 (1974) 419–426; The Romanization tendency = The Syrian Churches 8, ed. by Jacob Vellian, Kathayam 1975, dort S. 81 das Zeugnis für die Latinisierung des Kreuzzeichens mit dem Hinweis auf can. 237 der Synode von Diamper (Mansi 35, 1235). Monographisch ist die Synode behandelt von JONAS THALIATH in Bd. 152 der Orientalia Christiana Analecta, Rom 1958; vgl. auch C. DE CLERCQ, Art. Diamper: Dict. de droit can. 4 (1949) 1207–1210.

²⁰ Vgl. A. SNIJDERS, Art. Kruisteken: Liturgisch Woordenboek (Roermond 1965–1968) 1414.

²¹ Vgl. DE VRIES 202.

anderwärts, lange vor dem Konzil mit entschiedener Re-Orientalisierung begonnen hat²².

Noch einige weitere Streiflichter aus der Geschichte des Verhältnisses zu den Riten des Ostens seien angefügt.

Selbst ein historisch so versierter und dem christlichen Osten so wohlgesonnener Papst wie Benedikt XIV., der einzige Liturgiker auf dem Stuhle Petri, bleibt vom Vorrang der lateinischen Liturgie, der sogenannten „*praestantia latini*“, überzeugt²³. Die unglückliche Formel hat lange unterschwellig nachgewirkt, auch wenn sie seit dem späten Pius IX.²⁴ und erst recht seit dem in diesem Punkt ungewöhnlich hellstichtigen Leo XIII. nicht mehr gebraucht wurde²⁵. Die Behandlung blieb weithin die, welche man armen, aber respektablen Verwandten angedeihen läßt.

In der Vorbereitenden Kommission zum Ersten Vaticanum bemerkte der Jerusalemer lateinische Patriarch Valerga sogar bedauernd, die Orientalen seien „den Andachten und dem Geist der universalen Kirche vollkommen fremd“²⁶. Mit erschreckender Naivität wird hier die universale Kirche mit der römischen gleichgesetzt. Noch grotesker ist die Äußerung eines in seiner Art großen, um die Erneuerung des Benediktineriums und der Liturgie hochverdienten Mannes, des französischen Abtes Prosper Guéranger von der Abtei Solesmes. Sie ist zwar 1840 im ersten Band seiner „*Institutions liturgiques*“ niedergeschrieben, steht aber wörtlich noch so in der drei Jahre nach dem Tode des Verfassers erschienenen zweiten Auflage dieses Bandes aus dem Jahre 1878. Guéranger schreibt:

„Die Kirche kennt keine Nationen: Sie sieht im Menschengeschlecht nur eine Familie, und wenn die Christenheit des Ostens in so viele Teile auseinandergefallen ist und das Salz des Christentums in ihnen schal geworden ist, so wäre es zu einem Unglück solchen Ausmaßes nicht gekommen, wenn Rom es versucht hätte, diese weiten Räume an die europäische Christenheit anzubinden, und zwar durch das doppelte Band einer gemeinsamen Sprache und einer universalen Liturgie“²⁷.

Ja, noch in unserem Jahrhundert konnte ein Mann vom Range des Tübinger Dogmatikers Karl Adam offenbar ungetadelt in dem vielgelesenen und in viele Sprachen übersetzten Büchlein „Christus, unser Bruder“ in maßloser Übertreibung der von mei-

²² Vgl. hierzu den jüngsten instruktiven Beitrag von J. MADEY, *The reforms of the liturgy of the Syro-Malabar Church and the Holy See of Rome*: Ostkirchliche Studien 30 (1981) 130–168 (mit reicher Bibliographie und ausführlicher Dokumentation).

²³ Vgl. DE VRIES 211–214. Monographisch hat die Latinisierungstendenzen Benedikts XIV. behandelt H. L. HOFFMANN, *De Benedicti XIV. latinisationibus*, Romae² 1958.

²⁴ Vgl. DE VRIES 218 f.

²⁵ Vgl. DE VRIES 220–222. Für Leo XIII. ist die Frage monographisch behandelt durch R. F. ESPOSITO, *Leone XIII e l'oriente cristiano*, Roma 1960.

²⁶ Vgl. DE VRIES 320.

²⁷ PROSPER GUÉRANGER, *Institutions liturgiques* I² (Paris–Bruxelles 1878) 278; vgl. O. ROUSSEAU, *Histoire du Mouvement Liturgique* = *Lex orandi* 3, Paris 1945, 22. Ich habe das Wort im Jg. 27 (1977) des Liturgischen Jahrbuchs jeweils in anderem Zusammenhang zweimal angeführt: 93. 134.

nem Lehrer Josef Andreas Jungmann wiederentdeckten und sicher wichtigen Erkenntnis von der Mittlerrolle Christi im Vorstehergebet der römischen Kirche schreiben:

„Daß die römische Kirche allein im wesentlichen der alten Überlieferung (gemeint ist die Überlieferung des ‚per Christum‘ im Vorstehergebet) treu bleibt, das macht den Vorrang ihrer Liturgie aus und setzt aufs neue die trostvolle Wahrheit ins Licht, daß sie, gerade sie, sie allein, nicht bloß in ihrem Glauben, sondern auch in ihrem Beten vom Heiligen Geist durchlebt ist²⁸.“

Das alles gehört mit dem Artikel 4 der Liturgiekonstitution endgültig der Vergangenheit an. Wenn es da und dort kulturgeschichtlich bedingte Rückfälle gibt (wie in Kerala²⁹), so werden sie sich auf die Dauer vor der konziliaren Entscheidung, die im Artikel 6 des Dekrets für die christlichen Ostkirchen^{29a} noch einmal kräftig unterstrichen wurde, nicht halten können. Den orientalischen Liturgien kommt für alle Zukunft gleiches Recht und gleiche Ehre zu wie der römischen. Man braucht die ökumenische Bedeutung dieses Vorganges im Gespräch mit dem getrennten Osten nicht lange zu erklären. Niemand im Osten braucht mehr den alten Angsttraum zu träumen, die erste Hürde, die man in der Richtung auf Wiedervereinigung nehmen müsse, sei die, erst einmal „Lateiner“ zu werden. Wiedervereinigung heißt vielmehr auf dem Sektor Gottesdienst: Einbringen der geistlichen Schätze, die sich in der von den Vätern ererbten eigenen Liturgie angesammelt haben.

II.

Um die volle Tragweite unseres Konzilsartikels zu verstehen, bedarf es allerdings nun noch eines zweiten Arbeitsganges, der kürzer sein kann als der erste. In dem eben zitierten Text ist ein Wort, das in der Vorlage anders gelautet hatte, von den Konzilsvätern in einer ganz bestimmten Absicht geändert worden. Im vorgelegten Text war nicht „von allen rechtlich anerkannten“, sondern von allen geltenden Riten die Rede, denen von nun an gleiches Recht und gleiche Ehre zukommen solle. Das war gleichsam eine zurückschauende Formulierung, eine Festschreibung des Zustandes, wie er im Augenblick des Konzils gegeben war. Wie ist es aber mit der Zukunft? – hatte eine Reihe von Konzilsvätern in ihren Voten gefragt, interessanterweise Konzilsväter aus der Dritten Welt: der chilenische Episkopat³¹, eine Gruppe argentinischer und brasilianischer Bischöfe³², ein Bischof aus Mexiko³³. Sollte man nicht die Möglichkeit zur Bildung neuer

²⁸ KARL ADAM, Christus unser Bruder, Regensburg 1940, 91 f.

²⁹ Über die schmerzliche nachkonziliare Verwirrung in Kerala liegt nun in dem Anm. 22 angeführten Artikel von J. MADEY eine leicht zugängliche Dokumentation vor.

^{29a} Vgl. die Ausgabe LThK I (1966) 372. Der Kommentar von J. M. HOECK (a. a. O.) sieht mit Recht die Sinnspitze dieses Artikels im Bezug auf die „unseligen Latinisierungen“, die den Orientalen „im Laufe der letzten Jahrhunderte aufgenötigt wurden“.

³⁰ Vgl. die Anmerkung in der Ausgabe LThK I (Freiburg 1966) 17: „ritus vigentes.“

³¹ Acta Synodalia SS. Concilii Oecumenici Vaticani II, Vol. I, Periodus Prima. Pars I/1 (Romae 1970) 609.

³² Ebd. 662

³³ Ebd. 638.

Ritenfamilien eröffnen? Auf Grund solcher Überlegungen schlug die Kommission die auf die Zukunft hin offene Formel vor, die nicht von den geltenden, sondern von allen rechtlich anerkannten Riten spricht.

Mein verehrter Innsbrucker Lehrer Josef Andreas Jungmann, unter den Wissenschaftlern prominentestes Mitglied der Liturgiekommission des Konzils, schreibt in seinem knappen Kommentar zu unserem Artikel 4:

„Die Wendung des Schemas: ‚omnes ritus legitime vigentes‘ wurde in die jetzige Fassung gebracht: ‚legitime agnitos‘: Gegenwart und Zukunft umfassend. Die vorgeschlagene Beifügung ‚vel agnoscendos‘ wurde in der Kommission als sinngemäß aber überflüssig erklärt³⁴.“

Wichtig für die spätere Konzilsinterpretation ist, daß der Relator der Kommission, der kanadische Bischof Joseph Martin, den Vätern vor der Abstimmung ausdrücklich gesagt hat, die neue Formulierung sei zugleich futurisch gemeint: „non solum ritus nunc in usu, sed forsan alii in futuro agnoscendi³⁵.“ Unter diesem Vorzeichen und in diesem Wissen hat die Vollversammlung den Artikel mit 2191 von 2204 Stimmen am 17. November 1962 angenommen³⁶; Nein-Stimmen gab es nur zehn: die geringste Zahl bei der Abstimmung über die acht Punkte des Prooemiums, dem unser Artikel angehört.

Der Vorgang ist wichtig, weil hier die Tür zur Bildung etwa einer selbständigen afrikanischen oder einer selbständigen indischen Liturgie^{36a} aufgetan worden ist. Knapp 20 Jahre nach Erscheinen der Liturgiekonstitution dürfen wir sagen, daß in diesen Teilen der Welt mit Hilfe der vom Konzil bereits gewährten Anpassungsmöglichkeiten der Weg in dieser Richtung angetreten ist. Ich nenne für Afrika die Rolle der Trommeln und des Tanzes beim Gottesdienst, aber auch tieferreichende Dinge, wie die Anrufung der Ahnen im Rahmen einer eröffnenden Allerheiligen-Litanei in der Messe „Zaïroise³⁷“. Was man heute in diesen Ländern feiert, ist bereits weithin afrikanisierte oder indisierte Liturgie, und der Zeitpunkt läßt sich absehen, wo hier neue Liturgiefamilien entstehen und den vielstimmigen Chor der Liturgien der Kirche verstärken und bereichern, vor allem aber den Menschen der Dritten Welt immer mehr erlauben werden, sich in ihrer Liturgie heimisch zu fühlen³⁸. Gewiß ist noch vieles, was heute in diesen

³⁴ In der Ausgabe LThK I (Freiburg 1966) 17.

³⁵ A. a. O. (Anm. 31) Pars III (Romae 1971) 121.

³⁶ Ebd. 158.

^{36a} Zur Beilegung der heftigen nachkonziliaren Auseinandersetzungen um eine indische Liturgie vgl. Die Katholischen Missionen 99 (1980) 78.

³⁷ Vgl. die englische Übersetzung dieser Messe: African Ecclesiastical Review 17 (1975) 243.

³⁸ In der inzwischen im Zusammenhang mit dem Eucharistischen Kongreß in Lourdes ergangenen Botschaft des Symposions von Toulouse vom 15. Juli 1981 steht ein bemerkenswerter Passus, der deutlich sagt, wie wenig die Völker der Dritten Welt sich bisher in den importierten liturgischen Formen heimisch fühlen konnten: „Des modèles culturels se sont imposés, privant des peuples entiers d'une Bonne Nouvelle et d'une prière, qui puisse être vraiment à eux; l'uniformité écrase là, où la diversité pourrait vivifier“: Documentation Catholique 78 (1981) 729.

Ländern geschieht, im Übergang, vieles hilflos, manches exzentrisch. Wie könnte es anders sein! Manchmal fehlt es an wohlwollendem Zusammenspiel zwischen Peripherie und Zentrum, meistens fehlt es an den unbedingt notwendigen einheimischen Experten. Die allenthalben in diesen Ländern rasant fortschreitende Europäisierung ist ein Phänomen, mit dem sich alle Indigenisierung der Liturgie auseinandersetzen muß. Aber das darf den Blick nicht verstellen für das, was sich hier angebahnt hat und kommen wird. Ein Glück, daß das Konzil vor allem einmal die Öffnung für die lebenden Sprachen in der Liturgie gebracht hat: die Grundvoraussetzung für dieses Heimischwerden des Gottesdienstes. Ein kürzlich aufgestellter Katalog zeigt, daß die Gottesdienstkongregation von Anfang 1964 bis Ende 1978 nicht weniger als 343 Spracheinheiten zugelassen hat, die nun mit den drei Sprachen, auf die man einst katholischen Gottesdienst beschränken wollte, das Lob und die Ehre Gottes singen dürfen³⁹.

Hinzu kommt, daß das Konzil in großzügigen Artikeln über missionarische Anpassung vorsorglich die Weichen für die Zukunft gestellt hat. Im Artikel 38, der von den gewöhnlichen, den Bischofskonferenzen zustehenden Anpassungen handelt, heißt es zwar, daß sie auch in den Missionen unter Wahrung der substantiellen Einheit des römischen Ritus geschehen sollen⁴⁰. Aber diese Einschränkung findet sich dort bezeichnenderweise nicht mehr, wo im Artikel 40 Abs. 1 von größeren, allerdings nur mit Zustimmung Roms einzuführenden Anpassungen die Rede ist⁴¹. Entscheidend aber ist die Weiche, die unser Artikel 4 stellt: Am Ende der Entwicklung kann ein eigener, als solcher anerkannter, selbständiger Ritus, etwa für Afrika, stehen.

Es ist übrigens bezeichnend, daß erst auf dem Konzil selbst durch die Voten der Konzilsväter diese vorwärtsschauende, zukunfts mächtige Formulierung unseres Artikels möglich geworden ist. Hier zeigt sich, wie recht Karl Rahner hat, wenn er in seinem Münchener Akademie-Vortrag vom Oktober 1979 mit dem Titel: „Über die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils“ sagt: „Das Konzil scheint mir . . . der erste Akt in der Geschichte zu sein, in dem die Weltkirche als solche amtlich sich selbst zu vollziehen begann . . . Der einfachste Beweis für diese selbstverständliche und doch erstmalige und einzigartige Tatsache liegt darin, daß der Träger dieses Konzils – im Unterschied zu allen bisherigen Konzilien, das Erste Vaticanum nicht ausgenommen – ein Episkopat aus der ganzen Welt war und nicht bloß, wie noch im Ersten Vaticanum, ein in alle Welt exportierter Episkopat von europäischen Missionsbischöfen⁴².“

Auch hier kommt zur missionarischen Bedeutung unseres Artikels eine ökumenische hinzu. Wiedervereinigung bedeutet nirgendwo mehr – auch im Abendland nicht –

³⁹ Vgl. *Le lingue nella liturgia dopo il Concilio Vaticano: Notitiae* Nr. 156–158 (1979) 387–520.

⁴⁰ Vgl. die Ausgabe *LThK I* (Freiburg 1966) 43 f.

⁴¹ Vgl. ebd. 45.

⁴² Die Tagung stand unter dem Thema: „Vaticanum II und Würzburger Synode“; das Rahnersche Referat ist als Sonderdruck 5 der Akademie erschienen; unsere Stelle steht in diesem Sonderdruck auf S. 4.

Übernahme der römischen Liturgie und spezifisch katholischen Frömmigkeitswesens. Man kann sich heute schon durchaus vorstellen, mit wie winzigen Änderungen die großartige Liturgie, wie sie unsere anglikanischen Brüder feiern, zu einem „ritus legitime agnitus“ werden könnte: zu einer englischen Liturgiefamilie innerhalb der Liturgiefamilien der katholischen Kirche. Mit all den geistlichen Reichtümern, die hier in 400 Jahren gewachsen sind, würde sie sich in den Reigen der katholischen Liturgien einfügen. Ob es in diesem Kontext nicht providentiell ist, daß in so vielen christlichen Kirchen in den letzten Jahrzehnten die alten gemeinsamen Muster wieder aus der Vergessenheit heraufgeholt worden sind? Hier scheint sich von der anderen Seite her etwas wie der Grundkonsens vorzubereiten, der die Vorbedingung für die Ausfächerung von Liturgien in der einen katholischen Kirche ist.

Liturgie ist – so könnte man zusammenfassend sagen – nach dem Willen des Konzils eine Wirklichkeit, die jetzt schon im Plural existiert und deren Pluralismus noch wachsen kann und hoffentlich noch wächst. Auch unser Sprachgebrauch, der immer noch stark im Banne der alten Monopolisierung der römischen Liturgie steht, muß sich wohl oder übel dieser Erkenntnis beugen. Wir sollten zum Beispiel nicht mehr sagen: „Die Weihnachtsliturgie ist herb im Vergleich zur Weihnachtsfrömmigkeit des Volkes“; dieser Satz ist falsch. Er muß lauten: „Unsere römische Weihnachtsliturgie ist herb im Vergleich zur Weihnachtsfrömmigkeit des Volkes.“ Von den Formen, in denen das Geburtsfest des Erlösers in anderen Liturgien gefeiert wird, gilt dieser Satz nicht. Oder: Wenn die Theologie seit Prosper von Aquitanien, d. h. seit dem 5. Jahrhundert, mit dem Prinzip „Lex orandi – Lex credendi“ arbeitet (und man kann sie nur beglückwünschen, wenn sie es tut – der englische Methodist Geoffrey Wainwright hat im vergangenen Jahr unter dem Titel „Doxology“ eine über 600 Seiten starke Darstellung der systematischen Theologie unter liturgischen Vorzeichen vorgelegt –⁴³, dann muß man sich bewußt sein, daß die volle Lex orandi erst herauskommt, wenn die bunte Palette der Liturgien und der entsprechenden Spiritualitäten in den Blick kommt.

Zwei Schlußbemerkungen sollen unsere Überlegungen abschließen. Die eine betrifft Lehre und Studium der Liturgiewissenschaft. Müßte die Liturgiewissenschaft es nicht erreichen, daß der junge Theologe – ob Priesteramtskandidat oder Laie – wenigstens etwas von dem Reichtum in den Blick bekommt, der in der Liturgie des Ostens angesammelt ist⁴⁴? Würde er hier im nahen christlichen Osten nicht manches finden, was er vielleicht mit hohem Risiko im nichtchristlichen fernen Osten sucht? Daraus braucht

⁴³ GEOFFREY WAINWRIGHT, *Doxology. The praise of God in worship, doctrine and life. A systematic theology*, London 1980, 609 S.

⁴⁴ Hier wäre in Erinnerung zu rufen, was Rom bereits unter dem 28. 9. 1929 bzw. 27. 1. 1935 über den jährlich in den Seminarien zu haltenden sogenannten *Dies Orientalis* angeordnet hat (eine heilsame Anordnung, die man in den einschlägigen konziliaren und nachkonziliaren Weisungen merkwürdigerweise nicht mehr aufgegriffen zu haben scheint) und was das Konzilsdekret über den Oekumenismus in Art. 15: *LIhK II* (1967) 99–103 zur Beschäftigung des Westens mit den geistlichen Reichtümern des Ostens sagt. Vgl. N. THON, *Ein Weg zur Versöhnung. Ostkirchliche Liturgiefeiern in römisch-katholischen Gemeinden: Gottesdienst 15* (1981) 17–19, 23.

keine Schwärmerei für den emotionalen östlichen Charakter der Liturgiefeier zu werden. Wenn die Antwort auf unsere Titelfrage lautet: Liturgie existiert in der katholischen Kirche im Plural, so ist das doch nicht das, was man in der Grammatik ein „Plurale tantum“ nennt. Wir dürfen und sollen durchaus im Singular und mit Stolz von „unserer Liturgie“ sprechen und sollten uns ihrer als des geistlichen Mutterbodens freuen, auf dem wir gewachsen sind.

Und eine zweite und letzte Schlußbemerkung: Nichts auf Erden ist vollkommen, auch unser vielgepriesener Artikel 4 der Liturgiekonstitution nicht. Er ist – so meine ich – in seiner Formulierung ein wenig dünn, allzu juristisch geraten. Er sagt nichts über den theologischen Hintergrund der gottesdienstlichen Vielfalt aus, für die er eintritt. Er sagt nicht, wie die Alten es gerne in diesem Zusammenhang sagten und wie Papst Johannes XXIII. es in der oben angeführten Homilie am 4. November 1962 gesagt hat: daß die Kirche etwas von der Braut in Psalm 45 an sich haben, eine „*Ecclesia circumdata varietate*“ sein möchte, eine Kirche von Buntheit, das heißt von geistgewirktem vielfältigem Schmuck umgeben⁴⁵.

Papst Paul VI. hat diese theologischen Zusammenhänge einmal in ein packendes Bild gekleidet, als er im Jahr der Promulgation der Liturgiekonstitution, am 18. August 1963, die italo-byzantinische Abtei Grottaferrata bei Rom besuchte und in seiner Ansprache an die Basilianermönche die Frage der verschiedenen Riten in der einen Kirche berührte. Er sagte:

„Die verschiedenen Besonderheiten des Ritus, die Sprache, die Weise Gottesdienst zu feiern: das alles kann auf den ersten Blick wie eine exotische Sehenswürdigkeit wirken. In Wirklichkeit geht es um helltönende Noten im machtvollen Chor und im harmonischen Konzert der einen katholischen Kirche. Diese will sich nicht nur mit einer Stimme ausdrücken: Es ist ihr Wunsch, daß sich in ihr so viele Stimmen wie nur möglich erheben können zur Ehre Gottes, zum Bekenntnis Christi, zur Gegenwart des Heiligen Geistes in der heiligen Kirche. Der Erlöser hat eine einzige Kirche gewollt, aber sie sollte zugleich katholisch sein, d. h. Qualität und Legitimität vorausgesetzt, offen für ungezählte mögliche Ausdrucksformen⁴⁶.“

⁴⁵ A. a. O. (Anm. 2): „Cosi l'immagine della Chiesa Santa, nella unità della fede cattolica, e nella varietà liturgica, appare in pienezza di mistico splendore: „*Astitit regina a dextris tuis in vestitu deaurato, circumdata varietate.*“

⁴⁶ Vgl. den italienischen Urtext in: *Insegnamenti di Paolo VI*, I: 1963, Rom (o. J.) 554.

Das Bild von der Auferweckung des Lazarus in der frühchristlichen und in der östlichen Kunst

Gertrud Schiller stellt im 1. Band ihrer „Ikonographie der christlichen Kunst“ fest: „Die Erweckung des Lazarus ist wie kein anderes der Wunder Christi vom frühen 3. Jahrhundert an zu allen Zeiten dargestellt worden und hat niemals ihre Bedeutung in der Kunst verloren. Oft konzentriert sich in christologischen Zyklen das ganze Wirken Jesu auf diese einzige Begebenheit, so daß die Erweckung des Lazarus auf die Taufe oder auf die Verklärung Christi folgt und vor dem Einzug Christi in Jerusalem steht . . . Die drei Ereignisse Verklärung, Lazaruserweckung und Einzug in Jerusalem, die auch im Abendland in vielen Bildfolgen des Lebens Christi nacheinander dargestellt wurden, weisen gleichermaßen über das Leiden und den Opfertod Christi hinaus auf seine Auferstehung und Herrlichkeit. Schon in frühchristlicher Zeit galt die Lazaruserweckung als Präfiguration der Auferstehung Christi und der Auferstehung der Toten am Jüngsten Gericht. Sie war für die durch Verfolgungen angefochtenen Christen der Inbegriff ihrer Hoffnung auf die Auferstehung zum ewigen Leben. Deshalb ist sie in den Katakomben, in denen heute noch etwa vierzig Darstellungen erhalten sind, und an den Sarkophagen des 3. und 4. Jahrhunderts so häufig verbildlicht worden. Da die Lazaruserweckung auch als Symbol für die durch den Glauben bewirkte geistige Wiedergeburt auf Erden galt, steht die Darstellung in der frühen Sepulkralkunst in Parallele zu der Taufe, die durch die Taufe Jesu und durch das Felswunder veranschaulicht wurde . . . und zu der Jonageschichte oder dem geretteten, in der Laube ruhenden Jona¹.“ – Herbert Meurer bemerkt in seinem großen Aufsatz zu „Lazarus von Bethanien“ im „Lexikon der christlichen Ikonographie“: „Johannes 11, 25 (Jesus erwiderte ihr: Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt) deutet die Auferstehung des Lazarus als Verheißung der Auferstehung für jeden Gläubigen, was die zentrale Rolle der Auferweckung des Lazarus in der Sepulkralkunst erklärt².“ – Diese Verbindung von Auferweckung des Lazarus und Auferweckung Christi wie unser aller Auferweckung findet schließlich bis zum heutigen Tag noch seinen Niederschlag darin, daß am Samstag vor dem Palmsonntag, also unmittelbar vor Beginn der Woche, die dem Leiden und der Auferstehung Christi in Gedächtnis und Feier besonders gewidmet ist, in der Ostkirche der Tag begangen wird, der den Namen führt: „Samstag des Lazarus³.“ Im Hinblick auf die eben angesprochene Verbindung heißt es da in ei-

¹ G. SCHILLER, Ikonographie der christlichen Kunst, Bd. 1, Gütersloh 1966, S. 189 f.

² H. MEURER, Art. „Lazarus von Bethanien“, in E. KIRSCHBAUM: Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 3, Rom–Freiburg–Basel–Wien 1971, Sp. 33.

³ Vgl. dazu: E. VON IVÁNKA/J. TYCIAK/P. WIERTZ: Handbuch der Ostkirchenkunde, Düsseldorf 1971, S. 361–364.

nem Text der Liturgie, entnommen den Werken des Theodoros Studites: „Heute gab Lazarus seinen Geist auf. Bethanien weinet um ihn. Du weckst, unser Heiland, ihn auf von den Toten, verbürgst an deinem Freund deiner Auferstehung schreckenerregende Wunder: des Hades Tod und Adams Leben. Darum preisen wir dich in Hymnen⁴.“

1. Die ersten Anfänge des Bildes von der Auferweckung des Lazarus

Sie finden sich in den beiden Sakramentskapellen A2 und A6 der Kalixtuskatakomben in Rom. Als Entstehungszeit wird die Mitte des 3. Jahrhunderts angegeben⁵. – Robert Darmstaedter hat bereits 1955 in seiner Berner Doktorarbeit: „Die Auferweckung des Lazarus in der altchristlichen und byzantinischen Kunst“ im Hinblick auf diese frühesten Lazarusbilder bemerkt: „Die Lazaruserweckung ist also Symbol der Auferstehung des Christen am Jüngsten Gericht⁶.“ – An dieser Feststellung fällt eine doppelte Aussage auf: Zunächst wird der symbolische Charakter der Darstellungen herausgestellt, und zwar hinweisend nicht auf Lazarus, sondern auf die Christen, die einst wie Lazarus auferstehen werden. – Weiter ausgeführt will diese Beobachtung von Darmstaedter besagen: Die ersten Lazarusbilder wollen im Eigentlichen nicht bei der Wiedergabe des Ereignisses des historischen Lazarusgeschehens nach dem 11. Kapitel des Johannesevangeliums stehen bleiben. Sie nehmen dieses Geschehen von einst nur zum Anlaß, um auf Christi Auferstehung – und noch viel mehr auf die Auferstehung aller Christen – sinnbildlich aufmerksam zu machen. – Von daher sind diese ganz frühen Bilder nur im Ansatz Erinnerungsbilder an die Auferweckung eines einzelnen Menschen. Sie sind jedoch in der Fortführung dieses Ansatzes Darstellungen, die Trost und Hoffnung zu geben sich bemühen für unser aller Zukunft. Nur historisches Gedenken würde im Laufe der Zeit immer mehr an Bedeutung verlieren, verblassen und schließlich nur mehr für die „Fachleute“ von rein wissenschaftlichem Interesse sein können. Eröffnung von bedeutsamster Zukunftsperspektive im Sinne von Hinweis auf unsere eigene Auferweckung am Jüngsten Tage jedoch hält solche Bilder immer lebendig – für jedermann übrigens, denn jedermann dürfte lebhaftestes Interesse haben an seinem eigenen Weiterleben bzw. an seiner Befreiung aus den Fängen des Todes.

Wie läßt sich nun diese These vom symbolischen Lazarusbild an den einzelnen Bildelementen ablesen? Darmstaedter konnte nachweisen: „Die vielen an der Handlung beteiligten Personen (nach Johannes 11) fallen hier ganz fort, und selbst die knappe, auf zwei Hauptgestalten reduzierte Szene widerspricht in mehreren ihrer Motive deutlich dem Evangelienbericht. Das Gebäude stimmt nicht mit der in der Erzählung erwähnten Grabeshöhle überein. Lazarus ist nicht in Tücher gebunden. Der Stab, den Christus in der Linken hält, ist durch den Evangelienbericht nicht motiviert. Durch die frontale

⁴ K. KIRCHHOFF, Die Ostkirche betet. Fastenzeit II. Leipzig 1936, S. 272.

⁵ H. MEURER, a. a. O. Sp. 33.

⁶ R. DARMSTAEDTER, Die Auferweckung des Lazarus in der altchristlichen und byzantinischen Kunst, Bern 1955, S. 6.

Reihung der Figuren kann das Wundergeschehen nicht lebendig dargestellt werden⁷.“ – Durch Reduktion der Personen auf Christus und Lazarus wie durch die frontale Reihung der Figuren entsteht also so etwas wie eine repräsentative Szene, die in einem gewissen Gegensatz steht zur Wiedergabe eines Ereignisses und die darüber hinaus gerade durch ihre historische Ungebundenheit den Charakter einer Allgemeinaussage gewinnt, die für alle Zeiten und für jeden an Christus Glaubenden gilt, nämlich: Christus ist die Auferstehung und das Leben – und er schenkt Auferstehung und Leben. – Dieses zu einem sehr starken Grad zu beobachtende Herausgelöstsein des Bildes aus dem historischen Lazarusereignis von einst wird dann noch weiter ausgeführt durch das Stehen des Lazarus vor einer Ädikula statt einer Höhle wie durch die Tatsache, daß Christus einen Stab in Händen hält. – Die Ädikula ist in Erinnerung an zeitgenössische Grabbauten gewählt worden – also: die Toten der gegenwärtigen Stunde werden, wie Lazarus einst, durch Christus aus dem Grabe gerufen – während der Stab an den Gott Hermes erinnert, so daß Darmstaedter bemerkt: „Der Stab, den Christus in Händen hält, ist das Attribut des Magiers. Ursprünglich war es der Stab des Hermes, mit dem dieser die Seelen aus dem Hades heraufholte, wie es der Vorstellung der Orphiker und Pythagoreer entspricht. Die Vorstellungen, die mit der Lazarusszene verknüpft werden, wären also folgende: Christus ist der Magier, der die Seelen der Verstorbenen aus dem Hades erlöst. Daß dies tatsächlich die der Darstellung zu Grunde liegende Vorstellung ist, geht auch aus ihrem zyklischen Zusammenhang hervor. Sie ist Gegenstück zur Darstellung des Quellwunders Mosis. Diese aber war das Symbol für die Wasserquelle im Hades, an welcher die Seelen sich erquicken. In einer damals sehr verbreiteten Schrift, den Paulus-Akten, aus dem 2. Jahrhundert, wird die Unterwelt ‚Ort des Lazarus‘ genannt. Die Vorstellungen, daß die Seele des Verstorbenen zunächst nicht in den Himmel gelange, sondern in den Hades, die Unterwelt, wo sie auf die Auferstehung warte, war damals sehr verbreitet – sie war mehreren antiken Kulturen eigen und besonders auch dem Judentum⁸.“

2. Lazarus als Mumie – die erste Veränderung der Anfänge des Lazarusbildes

Sehr bald, also noch im 3. Jahrhundert, wird aus dem frontal dastehenden, auferweckten Lazarus die Mumie des Lazarus, die, puppenartig und in den ersten Anfängen auch sehr klein, am Eingang der Grabädikula steht. Stellvertretend für viele Beispiele seien hier die Malereien aus der römischen Katakombe SS. Pietro e Marcellino genannt. – Christus, stets jugendlich, steht entweder frontal da oder schreitet seitwärts herbei, indem er den Lazarus anblickt. In seiner Rechten trägt er den „Magierstab“, mit dem er auf die Mumie hinweist oder diese damit berührt.

Auch hier lassen sich Symbolik und Allgemeinaussage sehr schnell und eindeutig ablesen.

⁷ R. DARMSTAEDTER, a. a. O. S. 8.

⁸ R. DARMSTAEDTER, a. a. O. S. 8 f.

Die zwar stehende, aber dennoch sehr oft mit geschlossenen Augen vorgestellte Mumie, ist nicht der von Christus bereits ins Leben zurückgerufene Lazarus. Diese Mumie zeigt vielmehr den noch toten Lazarus – aber, weil es eben eine Mumie ist, nicht nur den toten Lazarus bzw. diesen nur im Ansatz und Ausgangspunkt. Mumie ist hier vielmehr weiterführend und gleichsam verallgemeinernd das Bild des Toten schlechthin, des Toten aller Zeiten, der auf die Auferweckung durch Jesus hofft, weil Jesus diese Auferweckung einst an Lazarus aus Bethanien gewirkt hat. Die immer wieder zu beobachtende Kleinheit der Gestalt unterstreicht noch die Aussage über den toten Lazarus, der allerdings zu einem neuen Leben berufen ist. – Hans Aurenhammer hat, in Aufnahme der Gedanken von R. Darmstaedter, diese Beobachtung in die Worte gekleidet: „Lazarus ist hier Symbol des Toten, der auf Auferstehung hofft – vergleiche die überlieferte Gebetsformel: ‚Herr, errette meine Seele, wie Du die Seele des Lazarus errettest hast‘ in der äthiopischen und arabischen Oratio Pseudo-Cypriana und den Constitutiones Apostolorum . . . Die kindhaft kleine Gestalt des Lazarus konnte auch darauf hinweisen, daß Lazarus zu einem neuen Leben wiedergeboren wird⁹.“ – Die Frage nun, warum eigentlich die Mumie als Bild des toten Lazarus gewählt worden ist, läßt sich nicht – so selbstverständlich dies vielleicht auf den ersten Anblick erscheinen mag – mit dem Hinweis auf Lazarus, dessen Füße und Hände „mit Binden umwickelt“ (Johannes 11, 44) waren, kurz und bündig beantworten. Vielmehr kann hier mit Darmstaedter auf die Mumie in Ägypten verwiesen werden, denn: „Dort war die Mumie ein Unsterblichkeitssymbol. Im Osiriskult findet sich die Vorstellung, daß die Seele in die Unterwelt gelangt, um dort der Wiederbelebung zu harren, wie es auch das Schicksal des Osiris selber war. Es hieß: ‚Wie Osiris lebt, so soll auch er leben, wie Osiris nicht starb, so soll auch er nicht sterben.‘ Osiris selbst aber wurde im Zusammenhang mit dieser Unsterblichkeitsidee als Mumie dargestellt. Kleine Mumienstatuetten wurden in ägyptischen Gräbern als Grabbeilagen symbolischer Bedeutung gefunden. Dieses Unsterblichkeitssymbol wurde von den Christen übernommen. Wir finden kleine Mumienstatuetten in den Katakombengräbern. Sie werden jetzt Lazarusstatuetten genannt, waren aber ursprünglich offenbar die Übernahme des ägyptischen Unsterblichkeitssymbols, das dann für die Darstellung der Lazaruserweckung beansprucht wurde. Vielleicht bestand der Typus anfänglich nur aus der Nebeneinanderstellung von Mumie und Heiland, ohne den Grabbau, denn dies legen uns die später zu besprechenden östlichen Beispiele nahe¹⁰.“ – Diese Wahl des Bildelementes der Mumie bedeutet nun nicht nur das immer wieder festzustellende Phänomen einer Übernahme antik-paganer Darstellungsformen in den christlichen Bereich – es bringt notgedrungen eine Ablösung von der historischen Gestalt des Lazarus und dem Auferweckungsgeschehen an ihm. Mumie wird zum Bild des Toten an sich, sein Tod ist der Tod aller, seine Auferweckung bzw. die Hoffnung darauf ist die Auferweckung und die Hoffnung aller, womit sich aber auch für die Gestalt Christi eine „Erweiterung“ ergibt: Er rief nicht nur den Lazarus aus dem Grabe, er

⁹ H. AURENHAMMER, Art. „Auferweckung des Lazarus“, in: Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 1, Wien 1959, S. 250.

¹⁰ R. DARMSTAEDTER, a. a. O. S. 9 f.

wird alle, so hoffen wir, einst aus den Gräbern herausholen. Vielleicht kann man sogar soweit gehen und zu behaupten wagen, daß auch durch das vereinzelt anzutreffende Fehlen des Grabbaues die allgemeine Aussage von der Auferweckung des Glaubenden durch den Christus aller Zeiten noch eine Intensivierung erfährt – denn, wenn durch das Nichtvorhandensein der Ädikula auch die Erinnerung an antike Bauten genommen wird, dann ist auch von daher die zumindest vorsichtig angedeutete Verbindung dieses Ereignisses mit einer bestimmten Zeitepoche und Kultur aufgehoben. Vereinzelter Vergangenes wird dann zum Allgemein-Zukünftigen. Oder: Konkret geschehene Rettung wächst sich zum Paradigma einer allgemeinen Rettungsidee für die Zukunft aus. – Aufschlußreich ist, was Darmstaedter an Hand des nun oft auftretenden, eben besprochenen Typs bemerkt: „Die späteren Bilder sind nachlässiger und flüchtiger gemalt. Endlos wurde derselbe Typus wiederholt. Er wurde zur Formel, zum Zeichen, das zum Totenkult gehörte. Da nicht an eine bildliche Darstellung der Lazaruserweckung gedacht wurde, sondern an ein Symbol für die Auferweckung der Toten, konnte die äußere Form vernachlässigt werden¹¹.“

3. Lazarus – von Christus, dem Lehrer, auferweckt

Besonders eindrucksvoll für diese Darstellungsvariante ist eine Sarkophagplatte aus dem kapitolinischen Museum im Konservatorenpalast in Rom. Sie wird in die Jahre 270 bis 280 datiert und ist das früheste uns erhaltene Beispiel¹². – Auffallend dabei ist der Philosophenmantel, in den Jesus gehüllt ist, und die Philosophenrolle, die er in der Linken trägt. Seine beiden Begleiter, offenkundig Jünger, werden ebenfalls als Philosophen ausgegeben. Zwar berührt Christus mit dem Stab in der Rechten die Füße der Lazarusmumie und ist damit die historische Szene der Auferweckung des Lazarus von einst zum Ausgangspunkt des Bildes gewählt. Aber trotzdem wird man zugestehen müssen, daß durch die Verwandlung Jesu in einen Lehrer-Philosophen das ganze Bild der Lazarusszene eine tiefgreifende Veränderung erfahren hat. Weil Christus als Lehrer und durch die Lehre die Auferweckung des Lazarus bewirkt, ist im Eigentlichen nicht mehr nur das Ereignis aus Johannes 11 zur Darstellung gebracht. Durch Christus den Philosophen wird die konkrete Lazarusszene von einst zu einem allgemeinen Bild von der Auferweckung und Heilung des Menschen durch die Lehre. – Damit wird hier und auf vielen anderen Sarkophagen auch, auf denen bei der Erweckung Christus eine Buchrolle in der Hand hält, das von Künstlerhand zum Ausdruck gebracht, was die Kirchenväter und Kirchenschriftsteller des 2. und 3. Jahrhunderts immer wieder zu verkünden versuchten: Christentum ist Philosophie, ist die wahre Philosophie schlechthin, und durch Lehre und das damit gegebene Gott-Erkennen werden die Menschen gerettet, das heißt vom Tode der Unkenntnis befreit. Johannes Kollwitz hat zu diesem

¹¹ R. DARMSTAEDTER, a. a. O. S. 11.

¹² F. GERKE, Christus in der spätantiken Plastik, Berlin 1941, S. 10, T. 5. – R. DARMSTAEDTER, a. a. O. S. 12.

Thema in seinem Büchlein „Das Christusbild des dritten Jahrhunderts“, Münster (Westfalen) 1953, viel Wissenswertes zusammengetragen und interpretiert. Aus den Zitierten aus der frühchristlichen Literatur möchte ich nur ein Wort des Kirchengeschichtsschreibers Eusebius von Cäsarea bringen, der diese Vorstellungen früherer Jahrhunderte im 4. Jahrhundert in die Worte zusammenfaßt: „Fürwahr, der Sohn Gottes ruft alle zur Tugend und zeigt sich allen Verständigen als Lehrer der Gebote seines Vaters. Wir müßten es denn unvermerkt in schlimmer Unwissenheit verkennen, daß er um unseres Heiles willen, das heißt der Seligkeit der Menschen halber, auf der Erde umhergewandelt ist, die besten seiner Zeit zu sich berufen und sie in der heilbringenden Lehre unterrichtet hat¹³.“ Es stimmt einerseits, was Darmstaedter zu dieser Darstellung gesagt hat: „Hier, auf der Wunderszene, tritt nun Christus als der wahre Philosoph in Aktion und tätigt das Wunder¹⁴.“ Andererseits wird gerade dadurch, daß Christus als der wahre Philosoph das Wunder tätigt, dieses Wunder zugleich aus seinem historischen Zusammenhang in der Vergangenheit gelöst und zum allgemeinen Wunder der Erlösung durch die Lehre Christi wie durch die Befolgung derselben gemacht. Zwar verweisen die einzelnen Bildelemente noch auf die Begebenheit aus Johannes 11. Aber das dadurch gestaltete Bild ist nur mehr der Rahmen, innerhalb dessen etwas völlig Neues entsteht, nämlich der sinnfällige Ausdruck des Bekenntnisses zu Wahrheit und Wirksamkeit der Lehre des menschengewordenen Logos.

4. Lazarus – in seiner Auferweckung Sinnbild von Taufe und Kirche

Auf dem Typ der Friessarkophage, wie sie mit Beginn des 4. Jahrhunderts einsetzen, geht die Symbolisierung des Lazarusbildes teilweise noch weiter, das heißt beschreitet bisher unbekannte Wege. – Dies bedeutet: Es kommt nicht selten vor, daß auf dem Friesbande dieser Sarkophage als Eckszenen sich das Quellwunder des Mose und die Lazaruserweckung gegenüberstehen. Manchmal geschieht es auch, daß an Stelle dieses Wunders das Quellwunder des Petrus einer apokryphen Erzählung zufolge zur Darstellung gelangt. – Schließlich läßt sich auch die Variation nachweisen, daß das Lazarusbild mit dem Bild der Erschaffung des ersten Menschen verbunden wurde. – Was bedeuten all diese neuen Kombinationen im Grunde? Läßt sich aus ihnen eine ganz bestimmte Grundaussage herauslesen? Ich glaube ja. – Sowohl das Quellwunder des Mose wie das Quellwunder Petri sind symbolische Hinweise auf die Taufe, wobei im Falle des Quellwunders Petri eben durch die Person des heiligen Petrus die Größe „Kirche“ mit in diese Gedanken genommen erscheint. Taufe wird hier als Erweckung zum neuen Leben in Beziehung gesetzt mit der Erweckung des Lazarus zum neuen Leben. Wenn an Stelle des Quellwunders die Erschaffung des ersten Menschen gezeigt wird, dann ist damit dasselbe ausgesprochen: Vorbild und Hinweis auf die Neu-Schöpfung in

¹³ EUSEBIUS, ad s. coetum or. 15, 1. – Zitiert nach: J. KOLLWITZ, Das Christusbild des dritten Jahrhunderts, Münster (Westfalen) 1953, S. 17.

¹⁴ R. DARMSTAEDTER, a. a. O. S. 12.

der Lazaruserweckung. Natürlich könnte man jetzt mit vollem Recht einwenden: Theologisch gesehen ist die Taufe und Erschaffung des Menschen etwas wesentlich anderes als die Auferweckung des Lazarus – denn die Auferweckung des Lazarus ist die Rückgabe an das irdische Leben, die Taufe hingegen – und in Analogie dazu die Erschaffung am Anfang – sind Größen, die mit dem ewigen Leben innigst verbunden sind. Dies stimmt vollauf. Jedoch muß man hier zu bedenken geben, daß diese Unterscheidung in der frühchristlichen Kunst – und wohl auch später in den liturgischen Texten zum Gedenken an des Lazarus' Auferweckung – nicht gemacht wird. – Taufe – Erschaffung – Erweckung des Lazarus werden hier auf einen Nenner gebracht, alle haben es mit dem neuen Leben, mit dem ewigen Leben zu tun – zumindest in Form eines ganz intensiven, symbolischen Hinweises¹⁵.

5. Lazaruserweckung – eine Verbindung von Symbolik und erzählender Wiedergabe des Berichtes aus dem 11. Kapitel des Johannesevangeliums

Die Anfänge dieser Verbindung finden sich bereits auf Sarkophagen des 4. Jahrhunderts. – Die Symbolik ist dabei zum Ausdruck gebracht durch den Christus mit dem Stab, mit dem Philosophenmantel, mit der Buchrolle, mit Lazarus als Mumie. Die erzählende Wiedergabe jedoch nimmt ihren Anfang damit, daß Christus von einem oder mehreren Jüngern begleitet wird bzw. daß sich eine von den Schwestern des Lazarus – es dürfte wohl Marta sein – dem Herrn zu Füßen wirft. Es gäbe dafür viele Beispiele. Ich nenne nur zwei Beispiele aus dem Museo Nazionale Romano¹⁶. Es kann aber auch sein, daß eine Schwester in ganz betont intimer Weise Jesus zugewandt ist, indem sie ihm die Hand küßt. Das Beispiel dafür ist in der Tat einmalig. Es findet sich auf dem sogenannten Sarkophag der beiden Brüder im Museo Pio Cristiano des Vatikans¹⁷. – Darmstaedter kommentiert diese Darstellung so: „Durch die Neuverteilung der Akzente . . . gelangen die Bitte der Schwester und ihre Gewährung durch den Heiland aufs stärkste zum Ausdruck. Und das Wesentlichste: die Darstellung der Schwester in ihrer vollen Größe. Wenn die Schwester sich über die Hand des jünglinghaften Christus beugt und dieser ihre Bitte sanft gewährt, so fällt alles Symbolische fort. Aus der symbolischen Szene ist eine Idylle geworden¹⁸.“ – Daß das Erzählerisch-Idyllische eine bemerkenswerte Betonung erfährt, soll nicht in Abrede gestellt werden. Allerdings scheint es mir zu weit gegriffen, wenn jegliche Symbolik verneint wird. Denn die Jugendlichkeit Christi wie die einstweilen verlorengegangene Lazarusmumie sind sicher auch symbolische Bilder – im Hinblick auf die Mumie wurde dies bereits dargelegt – im Hinblick auf die Jugendlichkeit Christi kann gesagt werden, daß dadurch die Göttlichkeit Jesu zum

¹⁵ Vgl. R. DARMSTAEDTER, a. a. O. S. 13.

¹⁶ FR. W. DEICHMANN, Repertorium der christlich-antiken Sarkophage. 1. Bd. Rom und Ostia. Wiesbaden 1967. S. 317–320. T. 122/Abb. 771, 772.

¹⁷ FR. W. DEICHMANN, a. a. O. S. 43–45. T. 15/Abb. 45.

¹⁸ R. DARMSTAEDTER, a. a. O. S. 14.

Ausdruck gebracht werden sollte. Damit wäre symbolisch die Überwindung des Bösen durch das Göttliche angezeigt. – Schließlich begegnen wir auch beiden Schwestern, so auf einer aus Syrien stammenden Elfenbeinpyxis aus dem 5. Jahrhundert¹⁹. – Auf diesen zum Teil erzählenden Wiedergaben kommt es dann ab dem 5. bis 6. Jahrhundert vor, daß Christus nicht mehr den Magierstab, sondern das Kreuz in Händen hält²⁰. – Mit Recht bemerkt Darmstaedter dazu: „Lazarus wird mit der Kraft des Kreuzes auf-erweckt und zugleich erlöst²¹.“ Besonders ausgeprägt erscheint diese Verbindung jedoch auf einer Miniatur des Codex Rossanensis, einer Purpurhandschrift, die heute im erzbischöflichen Museum von Rossano in Unteritalien liegt und aus dem 6. Jahrhundert stammt. – In einer bisher unbekannten Ausführlichkeit werden Einzelheiten aus der Schilderung des Johannesevangeliums wiedergegeben: Die Ankunft Jesu und seiner Jünger in Bethanien, die Schwestern Maria und Marta, die sich dem Herrn zu Füßen werfen und für das Leben ihres Bruders bitten, die Erfüllung ihrer Bitte: Lazarus erscheint vor dem Höhleneingang, während Menschen entsetzt davor zurückweichen – dies alles sind erzählerische Elemente. – Dagegen ist die Gestalt des Christus in Haltung, Ausdruck und Größe zugleich eine durch und durch symbolische Größe. Mit Darmstaedter ausgedrückt: „Diese erzählerischen Elemente verbinden sich . . . mit dem feierlichen Christustyp der byzantinischen Kirchenkunst. Wenn der Messias eilig von links herbeischreitet, bärtig und mit semitischen Zügen, so deutet dies auf die erzählerische Vorlage – der Segensgestus aber und der Nimbus, ferner die demütig-gläubige Miene des Lazarus, gehören dem byzantinischen Typus an . . . dessen höchste Ausbildung wir in der Darstellung von S. Apollinare Nuovo in Ravenna kennenlernen werden²².“

6. Die Lazaruserweckung in Ravenna

Als Beispiele seien hier behandelt: Der Eckpilastersarkophag Nr. 533 aus dem Museo Nazionale wie das Mosaik im Innern der Basilika von S. Apollinare Nuovo.

Das Bild des Lazarus auf dem Sarkophag, wohl aus dem 5. Jahrhundert, ist eindeutig von der symbolischen Aussage getragen. Zwar finden wir zum großen Teil die Bildelemente aus den frühen Zeiten dieses Bildes – und dennoch: Die mit diesen Elementen auszusagende Botschaft hat sich in etwa geändert. Natürlich soll weiter das Bekenntnis gelten: Der Christ kann auf die Auferstehung warten, denn Lazarus ist einst erweckt worden. Aber diese Aussage wird gleichsam stillschweigend in den Hintergrund gerückt durch die Gestalt dessen, der diese Aussage durch sein Tun ermöglicht hat. Seine Herrlichkeit und Mächtigkeit sind das Eigentliche an diesem Bilde. Anders ausgedrückt: An Hand der Auferweckung des Lazarus wird das die Mächte des Todes

¹⁹ Vgl. G. SCHILLER, a. a. O. Abb. 563.

²⁰ Vgl. G. SCHILLER, a. a. O. Abb. 564.

²¹ R. DARMSTAEDTER, a. a. O. S. 17.

²² R. DARMSTAEDTER, a. a. O. S. 20.

besiegende Königtum Christi vor Augen geführt. Die Lazaruserweckung ist eigentlich nur der Anlaß, um die Majestas Christi in actione dem Betrachter vorzudemonstrieren. Dadurch entsteht letztendlich im Rahmen der Lazarusdarstellung ein Christkönigsbild, das bei aller geschichtlichen Rückbindung an die Lazaruserweckung von einst zugleich Zeitlosigkeit auszustrahlen imstande ist. – Der Grund, warum gerade auf diesem Sarkophag die Entwicklung dieses Bildes in diese Richtung gehen konnte, liegt wohl an Ravenna selbst. Treffend hat daher Friedrich Gerke bemerkt: „Die ravennatische Plastik kennt im Grunde nur ein Thema: die maiestas Domini. Auch da, wo Christus einmal in einer Szene wie der Lazaruserweckung . . . vorkommt, hat er den Typus, die königliche Haltung und den feierlichen Monogramm-Nimbus, den er als himmlische Majestät trägt. Man muß diese Auferweckung des Lazarus mit den römischen Fassungen vergleichen, um die Eigenart der ravennatischen Komposition zu begreifen. Es ist weder der erbarmende Wanderprediger und Heilapostel mit dem Zauberstab noch der gestrenge Totenerwecker, der durch seine Wundertat der Menschheit das ewige Leben garantiert, noch der sympathische Knabe, der sich huldvoll der Maria zuwendet, um sich von ihr die Hand küssen zu lassen. Der ravennatische Christus ist vielmehr der himmlische König, der immer der gleiche bleibt, ob er Lazarus erweckt oder sich dem ungläubigen Thomas zuwendet oder zeit- und handlungslos zwischen seinen Aposteln steht²³.“ – Das Mosaik stärkt noch das eben Gesagte. War auf dem Sarkophag Christus dem Lazarus noch zugewandt, so fehlt hier jede Zuwendung und Zuneigung. Christus erscheint vielmehr, begleitet von einer Assistenzfigur, vor dem Betrachter. Er erscheint als der Herrscher, der mit hoheitsvoller Geste dem Lazarus befiehlt, aus dem Sarkophag unter der Ädikula herauszukommen. Nur der Befehlsgestus der Rechten genügt – und schon folgt Lazarus. Nicht als der Freund kommt hier Christus, um seinen Freund aus dem Tode zu befreien, sondern als der Herrscher tritt er vor, um seinem Untertan zu gebieten. Lazarus erwidert seinerseits diese Erscheinung Christi durch eine ehrfurchtsvolle, leicht, aber eindeutig geneigte Haltung des Körpers. Sein Antlitz ist hellwach, von einem Tod oder Todesschlag ist nicht die leiseste Spur zu finden. Er muß schon „ganz da sein“, dies gebietet die Macht des rufenden Christkönigs. – Es ist Darmstaedter zuzustimmen, wenn er im Hinblick auf dieses Bild feststellt: „Die Darstellung von S. Apollinare Nuovo . . . setzt insofern die Reihe der frühchristlichen Darstellungen fort, als auch sie auf höchste Beschränkung und klare Herausarbeitung der Symbolik ausgeht. Sie ist der Schlußstein dieser Entwicklung und zeigt den ausgebildeten neuen byzantinischen Typus. Die jugendliche Gestalt des Erlösers schreitet feierlich aus dem Goldgrunde herbei . . . Sein jugendliches Aussehen, der Kreuzesnimbus, die Geste kennzeichnen ihn als himmlischen Herrscher. Es ist der Christustypus, den Byzanz in Gegenüberstellung zum Kaisertypus ausgebildet hat . . . Die Darstellung von S. Apollinare Nuovo zeigt uns die neue Symbolik: die Gegenüberstellung des Erlösers und des Christen. An dieser Symbolik wird im weiteren Verlauf der byzantinischen Kunst im wesentlichen festgehalten. Wir werden eine leichte Wandlung vom himmlischen Erlöser

²³ F. GERKE, a. a. O. S. 67.

zum menschnahen bemerken können. Die erzählerischen Elemente des Rossanensis-Typus dagegen werden nur sehr sparsam übernommen, oft ist der Typus sowohl Christi wie der des Lazarus und des Grabbaues noch der der älteren Mumientypdarstellungen²⁴.

7. Weitere Beispiele der Auferweckung des Lazarus in der byzantinischen Kunst

Auf dem Bilde des Diptychons des Boethius, 7. Jahrhundert, Brescia, ist zwar, was den Lazarus, der sich aus einem Sarkophag in einem Ädikula-Bau erhebt, eine Ähnlichkeit mit S. Apollinare Nuovo festzustellen. – Aber Christus ist nicht mehr der unnahbare Herrscher, der vor dem Goldgrunde steht. Er naht sich vielmehr dem Lazarus, um ihn aus dem Grabe zu rufen. Auch finden sich hier die Schwestern und mehrere Assistenzfiguren. Zwei von ihnen halten sich die Nase zu. Ganz deutlich kommt also hier auch das Erzählerische zum Tragen. Andererseits erscheint auf einer Miniatur aus dem Homilienbuch des Gregor von Nazianz, 9. Jahrhundert, wiederum die großartige Vereinfachung und Reduzierung auf die beiden Personen Christus und Lazarus. Dies bedeutet einerseits: Fortführung der Symbolik von S. Apollinare Nuovo. Andererseits ist dieser Christus dem Lazarus doch näher als der von Ravenna. Er berührt nämlich mit seiner Rechten den aufblickenden Lazarus. – Dennoch gilt das Wort Darmstaedters: „Charakteristisch für die byzantinischen Darstellungen ist also diese neue Symbolik, nicht das erzählerische Element²⁵.“ Weiter von Bedeutung für die Verbindung von erzählerischen Elementen mit der Symbolik der großen Kirchenkunst ist das Tetraevangelium aus der Laurenziana in Florenz. Der Auferweckung gehen vier Szenen voraus: Christus erhält die Botschaft vom Tode des Lazarus, seine Begegnung mit Marta, Marta berichtet Maria, beide Schwestern vor Christus – die eine stehend, die andere ihm zu Füßen. – Die Erweckungsszene selbst ist ausgezeichnet durch Christus, der feierlich die Mitte der Komposition einnimmt – links von ihm befinden sich zwei Apostel, rechts Lazarus, von einem Mann gehalten. Gerade diese Feierlichkeit nun ist es, die vom Herwirken der Symbolik der großen Kirchenkunst sprechen läßt.

Eine ikonographische Bereicherung bedeutet das Vorkommen der Hadesgestalt auf Darstellungen der Lazaruserweckung. Die Erweckung ist hier verbunden mit der Schilderung der Befreiung aus den Fängen des Hades. – Wir finden diese Thematik auf einer Miniatur des sogenannten Barberini-Psalters aus dem 12. Jahrhundert in Anlehnung an die Stelle aus dem Psalm 29, 4: „Herr, du hast meine Seele aus dem Totenreich heraufgebracht und zum Leben mich zurückgerufen aus der Schar derer, die zur Grube fahren.“ Die Seele des Lazarus entflieht auf einer Lichtleiter, bedroht von zwei Teufelchen, zu Christus, der den Lazarus aus dem Grabe ruft²⁶. – Die andere Handschrift ist eine aus dem Kloster Pantokratoros auf dem Berge Athos. Die diesbezügliche Miniatur stellt

²⁴ R. DARMSTAEDTER, a. a. O. S. 21.

²⁵ R. DARMSTAEDTER, a. a. O. S. 22.

²⁶ Vgl. H. AURENHAMMER, a. a. O. S. 252. – G. SCHILLER, a. a. O. Abb. 568.

den Hades dar, wie er in einem Kasten die Seelen gefangenhält. Die Seele des Lazarus ist entwichen und eilt nun auf die Mumie der Auferweckung des Lazarus zu²⁷. – Schließlich sei aufmerksam gemacht auf eine Miniatur eines koptischen Evangeliars aus dem 12. Jahrhundert, heute in Paris. Sehr bezeichnend – wiederum als Übernahme aus der Symbolik der großen Kirchenkunst – steht Christus inmitten des Bildes. Er steht in großer Distanz zu dem offenen Grab des Lazarus, aus dem sich Lazarus mit Kraft gleichsam herausstemmt, wie zu der Schar der Frauen, die sich ehrfürchtig vor ihm verneigt. Marta und Maria kauern, auf den Boden hingestreckt, zu Füßen Jesu. Auch die Männer, die den Stein weggenommen haben, liegen in Schrecken vor dem herauskommenden Lazarus oder in Ehrfurcht vor Christus – oder beides zusammen – auf dem Boden. – Jedenfalls: Es gibt kaum ein Bild in der östlichen Kunst, daß so stark die Anbetung, ja direkte Proskynesis der Menschen vor dem auferweckenden Christus zum Ausdruck bringt wie dieses. Man kann daher sagen: Nicht nur die Auferweckung des Lazarus, sondern ebenso sehr die Demonstration der Macht Christi anlässlich der Auferweckung stehen hier „zur Debatte“.

8. Die Auferweckung des Lazarus in der Ikonenkunst

Die ältesten Ikonen dieses Typs gehen bis ins 12. Jahrhundert zurück. – Im Aufbau der ganzen Komposition lassen sich, grob gesprochen, drei verschiedene Formen feststellen. Die erste von ihnen – nicht unbedingt chronologisch verstanden – zeigt Christus, mehr oder weniger isoliert, zwischen den beiden Gruppen Apostel einerseits und Juden bzw. Männer, die den Lazarus von seinen Binden befreien, andererseits. Als Beispiel dafür seien erwähnt eine Ikone aus einer Privatsammlung in Athen, in der Zeit vom 12. bis 13. Jahrhundert entstanden²⁸, wie eine aus der Sammlung De Wijzenburgh, Niederlande, aus dem beginnenden 17. Jahrhundert²⁹. Im Falle der Ikone aus den Niederlanden fehlen sogar die Juden und die den Lazarus befreienden Männer. Immer aber sind Marta und Maria dargestellt, wie sie sich dem Herrn bittend zu Füßen werfen. – Ist diese Form gewählt, dann wird die Macht und Einzigartigkeit des aus dem Tode befreienden Christus besonders deutlich. Manolis Chatzidakis hat dies in seiner Beschreibung der erwähnten Athener Ikone so zum Ausdruck gebracht: „Die nahe dem Zentrum stehende Gestalt Christi dominiert nicht nur durch die imposantere Figur und den größeren Kopf, sondern auch durch ihre Isolierung und ihren gesteigerten Ausdruck³⁰.“ – Die zweite Form läßt Christus inmitten der Apostel vor Lazarus erscheinen. In den frühesten Ausprägungen dieser Art sind es nur zwei Apostel, die mit dem Herrn eine kompakte Personengruppe bilden. In diesem Zusammenhang seien genannt zwei Ikonen

²⁷ H. AURENHAMMER, a. a. O. S. 252.

²⁸ K. WEITZMANN U. A., Frühe Ikonen. Wien und München 1965. S. XXIV, Abb. 37.

²⁹ R. ROOZEMOND/B. VELTHUIS, De Zoon-Christus op Ikonen. Echte-Wijzenburgh 1979, S. 106. Abb. 68.

³⁰ K. WEITZMANN U. A., a. a. O. S. XXIV.

vom Sinai, beide einem Ikonostasebalken entstammend, die eine aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts³¹, die andere aus dem frühen 13. Jahrhundert³². Während auf der Erstgenannten die Bedeutung der beiden Figurengruppen, Christus mit den beiden Aposteln einerseits und Lazarus mit den Männern andererseits ziemlich ausgewogen wirkt, ja es sogar den Anschein hat, als wollte der Künstler nicht Jesu Mächtigkeit im Verhältnis zu Lazarus zum Ausdruck bringen, erweckt der Christus auf der anderen Ikone vom Sinai einen ausgesprochen herrscherlichen Eindruck, der dem Lazarus befiehlt, aus dem Grabe zu kommen – und Lazarus gehorcht. Diese Stellung Christi wird formal noch unterstrichen durch ein Bildelement, das Kurt Weitzmann mit den Worten umschrieben hat: „Der Künstler gab allgemein den Landschaftsmotiven mehr Raum und schuf ein Gegengewicht zu dem üblichen Berg hinter Lazarus' Grab durch einen weiteren, sehr auffallenden Berg, der die Gruppe von Christus und den Aposteln umschließt“³³. – Im Laufe der Zeit wird aus den zwei Aposteln eine ganze Anzahl, an deren Spitze der Herr gleichsam zum Grab des Lazarus zieht, um seine Herrlichkeit zu offenbaren. Aus den zahlreichen Beispielen erwähne ich nur die Lazarusikone aus der Mitte des 16. Jahrhunderts im Ikonenmuseum in Recklinghausen³⁴ wie eine Ikone aus der Wijenburgh in den Niederlanden aus dem 16. Jahrhundert³⁵. – Angesichts dieser Gestaltung des Themas denkt man unwillkürlich an einen Text der Liturgie vom Montag der sechsten Fastenwoche, der den Werken des Theodoros Studites entnommen ist: „Mache dich bereit, Bethanien, statt herrlich deine Tore aus, mache weit deine Wohnstatt. Denn siehe, kommen wird mit den Aposteln der Herr, deinen Sohn zu erwecken“³⁶. – Die dritte Form der Lazarusikonen komponiert etwa in die Mitte zwischen Christus mit Aposteln und Lazarus mit Juden und Männern am Grabe einen Baum. Dieser Baum, der unmittelbar aus dem Felsen wächst, ist wohl als ein Symbol zu deuten für das Leben, das hier an Lazarus wieder ersteht. Vor Jahren tauchte, um nur ein Beispiel zu nennen, eine diesbezügliche Ikone in der Galerie Contoyiannis in Köln auf³⁷. – Ganz „aus allen Formen fallend“ ist schließlich eine Ikone, ebenfalls in der Wijenburgh, dem 17. Jahrhundert entstammend. Diese griechische Ikone zeigt den Augenblick, da zwei Männer den Deckel vom Sarg des Lazarus wegheben. Lazarus wird, vollkommen tot, im Dunkel des Sarges sichtbar. Er liegt völlig unbewegt und noch gänzlich in Tücher gehüllt. Christus selbst, begleitet von seinen Jüngern und angefleht von den beiden Schwestern, erhebt die Augen zum Himmel und beginnt mit dem Gebet: „Vater, ich danke dir, daß du mich erhörst. Aber wegen der Menge, die um mich herumsteht, habe ich es gesagt, denn sie sollen glauben, daß du mich gesandt hast“ (Johannes 11, 41–42). – Das Besondere an dieser Ikone ist also, daß nicht der Augenblick festge-

³¹ K. WEITZMANN, *Die Ikone*. München 1978. S. 76, Abb. 19.

³² K. WEITZMANN, a. a. O. S. 101. Abb. 32.

³³ K. WEITZMANN, a. a. O. S. 101.

³⁴ Ikonenmuseum Recklinghausen, Ausstellungskatalog 1976, Abb. 64.

³⁵ R. ROOZEMOND/B. VELTHUIS, a. a. O. S. 105. Abb. 66.

³⁶ K. KIRCHHOFF, a. a. O. S. 261.

³⁷ Ausstellungskatalog, Ikonen des 15.–17. Jahrhunderts. Contoyiannis Köln. o. J. T. 25.

halten wird, da Jesus rief: „Lazarus, komm heraus“ (Johannes 11, 43), sondern der Moment unmittelbar davor. Die Folge für die künstlerische Gestaltung Christi besteht nun darin, daß Christus noch nicht in der Fülle seiner Macht im Anrufen des Lazarus wiedergegen ist, sondern in der bittenden Haltung an den Vater, das Wunder möge doch gelingen³⁸.

Überblickt man nun alle Lazarusikonen in ihrer vielfältigen Gestaltung, so wird über aller Vielfältigkeit doch eine Grundaussage deutlich: Christus besiegt an Lazarus den Tod. Sicher lassen sich dabei auch Parallelen zu den Lazarusbildern aus Ravenna ziehen, wo dieses Herrscherliche an Christus doch am deutlichsten zutage trat. – Und dennoch: Während in Ravenna das Geschehen an Lazarus mehr oder weniger doch nur mehr Anlaß gewesen ist, ein neues Christkönigsbild zu schaffen und vor diesem dann die Auferweckung des Lazarus zurückgetreten ist, kann man bei Ikonen nie sagen: Hier tritt die Auferweckung hinter dem Auferweckenden zurück. Vielmehr ist es hier so: Zwar entfaltet Christus bei diesem Tun seine ganze „Macht und Herrlichkeit“, aber diese beginnt deshalb nicht, über die Auferweckung zu „herrschen“. Sie dient in aller sieghaften Entfaltung dieser Auferweckung, sie dient bei aller Demonstration von Göttlichkeit dem Menschen – denn es gilt, was Edward Schillebeeckx im Anschluß an Ezechiel 34, 11–17 gesagt hat: „Gott ist menschlicher als irgendein Mensch“³⁹. – Zum Abschluß sei noch daran erinnert, daß die symbolische Aussage der Lazarusikone auch in der Weise ihre „Befreiung“ von ausschließlicher „Fixierung“ auf das Geschehen von einst erfährt, daß in den liturgischen Texten der Ostkirche zu den Tagen vor dem „Samstag des Lazarus“ wie zu diesem Samstag selbst immer wieder der Gedanke auftaucht: „Beschauung und Werk laßt uns vereinen. Lasset uns eilen, beide gleichsam als Schutzflehende hinzusenden zu Christus, damit er unsere Seele, die im Grab liegt, wie einen anderen Lazarus durch sein furchterregendes Nahen zum Leben erwecke, daß sie der Gerechtigkeit Zweige ihm bringe, ihm singe: Gepriesen bist du, der da kommt“⁴⁰.

³⁸ R. ROOZEMOND/B. VELTHUIS, a. a. O. S. 101. Abb. 62.

³⁹ E. SCHILLEBEECKX, Ich glaube an Jesus von Nazaret, in: J. BLANK/G. HASENHÜTTL, Glaube an Jesus Christus. Düsseldorf 1980. S. 27.

⁴⁰ K. KIRCHHOFF, Die Ostkirche betet. – Vierte bis sechste Fastenwoche. Leipzig 1936. S. 283.

Bilibaldi Birkheimheri Responsio Ein Beispiel humanistischer Eucharistieauffassung im 16. Jahrhundert¹

Das Sakrament der Eucharistie und seine liturgische Feier war im Jahrhundert der Reformation einer der Angelpunkte theologischer Auseinandersetzungen. Dabei ist ein Zweifaches zu beachten: Zum einen wurden die „Abendmahlstreitigkeiten“ nicht allein von Fachtheologen geführt, zum anderen waren die „Fronten“ in der Argumentation noch nicht eindeutig abgesteckt. Es war eine Zeit des Suchens nach der Wahrheit, die manch originellen „Experimentalentwurf“ einer Eucharistieauffassung hervorbrachte. Von einem dieser Entwürfe soll in diesem Aufsatz die Rede sein, von Pirckheimers Reaktion auf die in Zwinglischem Sinne symbolistische Abendmahlsauffassung des Baseler Reformators Johannes Oecolampad.

1. Pirckheimers Persönlichkeit und sein Werk über die Eucharistie von 1526

Es fällt schwer, Pirckheimers konfessionellen Standpunkt einigermaßen exakt zu bestimmen. Lutz schreibt über den Nürnberger Humanisten, er sei zunächst „gut lutherisch“ gewesen, habe sich jedoch nach 1525 zunehmend von der Reformation abgewandt, zunächst von der durch Oecolampad vertretenen Richtung, später dann auch

¹ Folgende Abkürzungen stehen für folgende Quellen und häufiger zitierte Literatur:

Responsio = Bilibaldi Birkheimheri [sic!] de vera Christi carne et vero de eius sanguine, ad Ioan. Oecolampadium responsio. Nürnberg 1526.

Vorhanden: Universitätsbibliothek Tübingen.

ALLEN = Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami, denuo recognitum et auctum per Percy Stafford Allen, H. M. Allen et G. W. Garrod. 11 Bde., 1 Registerbd., Oxonii (Oxford) 1906–1958.

BEUMER = Beumer, Johannes, Erasmus v. Rotterdam und sein Verhältnis zu dem deutschen Humanismus mit besonderer Rücksicht auf die konfessionellen Gegensätze; in: COPPENS, JOSEF, *Scriptum Erasmianum. Mélanges historiques publiés sous le patronage de l'université de Louvain à l'occasion du cinquième centenaire de la naissance d'Erasmus*. Bd. I, 165–201, Leiden 1969.

KÖHLER = Köhler, Walter, Zwingli und Luther: Der Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte Bd. 6). 2 Bde., Bd. 2 hrsg. v. E. Kohlmeyer, Gütersloh 1953.

STAEHELIN = Stachelin, Ernst, *Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads* (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte Bd. 21), Leipzig 1939.

Die übrigen Abkürzungen entsprechen denen des Lexikons für Theologie und Kirche, hrsg. v. K. Rahner/L. Höfer, 2. Aufl. Freiburg (Breisgau) 1957 ff.

von Luther, ohne allerdings „in allen Punkten zum vollen Anschluß an die traditionelle Lehre der Kirche“ zurückgefunden zu haben². Nach Kantzenbach blieb Pirckheimer auf Grund seiner humanistischen Bildung ein tieferes Verständnis der reformatorischen Gedankenwelt versagt; er habe ein humanistisches Christentum vertreten, das Dogmen und Streitfragen gegenüber indifferent gewesen sein soll. Kantzenbach sieht die Motivation für Pirckheimers Abkehr von der Reformation vor allem in deren tumultuarischen Begleiterscheinungen gegeben, die die humanistische Bildung und Gelehrsamkeit beeinträchtigten oder gar verunmöglichten; darüber hinaus bewege sich Pirckheimer ganz innerhalb erasmischer Denkstrukturen³.

Die Literatur bietet kein eindeutiges Bild Pirckheimers. So schreibt Franz, Pirckheimer habe unter den Nachwirkungen der italienischen Renaissance ohne Kirche gelebt; keiner der Humanisten habe die kirchlichen Bindungen so weit abgestreift wie er⁴. Zu einem entgegengesetzten Urteil kommt Beumer: Gerade die Freundschaft mit Erasmus sei für den Nürnberger Humanisten von nicht zu unterschätzender Bedeutung gewesen⁵. Köhler bringt Pirckheimer in eine enge Verbindung zum Nürnberger Luthertum: Pirckheimer sei sich in seinem Kampf gegen die Abendmahlslehre Oecolampads der Unterstützung der lutherischen Theologen Nürnbergs sicher gewesen⁶: „Eine ‚satanische Trias‘ haben Pirckheimer und die Seinen die Zürcher, Basler und Straßburger Kirche genannt. Hier in Nürnberg saß die süddeutsche Hauptstütze des Luthertums⁷.“

Die Frage, auf welcher konfessionellen Grundlage Pirckheimer gegen Oecolampad geschrieben hat, sei für diese Untersuchung hintangestellt. Wir untersuchen Pirckheimers Schrift – und beschränken uns dabei auf die erste von 1526, die noch nicht derart unter der von ihr selbst entzündeten Fehde gelitten hat wie die nachfolgenden – allein auf ihrem humanistischen Hintergrund und wollen der Frage nachgehen, ob und inwieweit Pirckheimers Argumentation Parallelen zur Abendmahlsauffassung des Rotterdamer Humanistenfürsten aufweist⁸.

Nach Staehelin stand Oecolampad selbst im „Bannkreis des christlichen Humanismus“. Um 1517 trat er mit Pirckheimer in Verbindung und widmete ihm eine eigene

² LThK ²VIII, 516–517.

³ Vgl. FRIEDRICH-WILHELM KANTZENBACH, Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation. Vertreter, Quellen und Motive des „ökumenischen“ Gedankens von Erasmus v. Rotterdam bis Georg Calixt, Stuttgart 1957, S. 153–154.

⁴ Vgl. den Artikel „Pirckheimer“, in: Rössler, Hellmuth/Franz, Günther, Biographisches Wörterbuch zur deutschen Geschichte, München 1952, S. 680–681.

⁵ Vgl. BEUMER 188.

⁶ Vgl. KÖHLER I, 241: „Ist Pirckheimer der erste literarische Vorkämpfer des Luthertums gegen den Zwinglianismus in Nürnberg gewesen, so doch nicht der einzige.“

⁷ Ebd. 245.

⁸ Vgl. dazu unsere Dissertation: MICHAEL KUNZLER, Die Eucharistietheologie des Hadamarer Pfarrers und Humanisten Gerhard Lorich. Eine Untersuchung der Frage nach einer erasmischen Meß- und Eucharistietheologie im Deutschland des 16. Jahrhunderts (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte Bd. 119), Münster/W. 1981.

Dichtung mit dem Titel „Nemesis Theophili“⁹. Zwischen beiden Männern entwickelte sich eine typische Humanistenfreundschaft, von der Staehelin schreibt, sie habe zu Beginn des Jahres 1525 in Zusammenhang mit dem Fall des Johannes Denk ihre erste Trübung erfahren¹⁰.

Johannes Denk, von Oecolampad nach Nürnberg empfohlen, wurde 1525 ausgewiesen, nachdem er über Schrift und Sakramente spiritualistische Ansichten geäußert hatte. Am 26. Februar 1525 schrieb Oecolampad an Pirckheimer und bat diesen um Auskunft, was es in Nürnberg mit dem Fall Denk auf sich habe. Pirckheimer antwortete – laut Staehelin ist der Antwortbrief nicht erhalten – wahrscheinlich mit Andeutungen, über Oecolampads Abendmahlsauffassungen seien in Nürnberg gewisse Gerüchte in Umlauf.

In einem Brief vom 25. April 1525 sandte Oecolampad eine kurze Darlegung seines Abendmahlsverständnisses an Pirckheimer. Befremdet schrieb Pirckheimer zurück, er habe erfahren, daß Thomas Müntzer bei seiner Folterung Beziehungen zu Oecolampad zugestanden habe. In einem Rückschreiben vom 21. September 1525 rechtfertigte sich Oecolampad gegenüber Pirckheimer über seine Beziehungen zu Müntzer und kündigte bezüglich der Abendmahlsfrage eine besondere Schrift an: „De genuina verborum domini: hoc est corpus meum iuxta vetustissimos authores expositione liber“, erschienen im September 1525¹¹. Nach Staehelin bewirkte diese Schrift den Bruch zwischen Pirckheimer und Oecolampad¹².

Nach Staehelins Meinung berief sich Oecolampad in der brieflichen Darlegung seiner Eucharistievorstellung vom 25. April 1525 auf den erasmischen Freundeskreis: „... schon vor zehn Jahren – es kann nur die erasmische Sodalität gemeint sein – habe er vieles über die Eucharistie ‚a doctissimis quibusdam‘ im geheimen erörtern hören¹³...“ Wie Staehelin zitiert, argumentiert Oecolampad in diesem Brief noch ganz in erasmischem Sinn, die Realpräsenz wird noch nicht in Abrede gestellt: „Das Brot nenne er freilich Brot, aber nicht gewöhnliches, da es ja konsekriert worden sei. Niemals habe er geleugnet, ‚in mysterio adesse corpus Christi!‘¹⁴...“ Nach Staehelin sprach sich Oecolampad erst im August 1525 in einer Erwiderung gegen Jacobus Latomus eindeutig im Sinn einer symbolistischen Abendmahlsauffassung aus: „... das Brot bleibe, was es gewesen sei, ‚neque substantiale quippiam illi accessit‘. Latomus solle zusammenpacken mit seiner ‚crassa Thomistica sapientia, quae nos antea magicen quam christianismum docuerit‘¹⁵“. So ist auch die „Genuina expositio“ ganz von der

⁹ Vgl. STAEHELIN.

¹⁰ Vgl. ebd. 301.

¹¹ Vgl. zum vollen Titel der Schrift, zum Erscheinungsdatum und zu weiteren bibliographischen Angaben KÖHLER I, 117, Anm. 7.

¹² Vgl. STAEHELIN 248.

¹³ Ebd. 273.

¹⁴ Ebd. 273–274.

¹⁵ Ebd. 276.

symbolistischen Abendmahlsauffassung her charakterisiert, indes nicht im Sinne des erasmischen Symbolismus, der der objektiven Sakramentswirklichkeit auf der Basis des Urbild-Abbild-Denkens ihren Platz beläßt.

Wie Köhler den Inhalt dieser Schrift Oecolampads widergibt, gipfelt die Auffassung des Basler Theologen in der These, die Worte Jesu im Abendmahl seien tropologisch zu verstehen¹⁶. Für diesen Symbolismus verwendet Oecolampad neben seiner Ubiquitätstheorie vielfach Argumente aus der griechischen Patristik. Köhler bemerkt dazu, Oecolampad sei nicht mit der notwendigen Voraussetzungslosigkeit an die Väterzeugnisse herangegangen, und sein eigener Symbolismus sei aus diesen patristischen Argumenten nicht beweisbar, „aus vielfachem Grund, weil die scharfe Abgrenzung zwischen Symbol und Realistik im allgemeinen damals noch nicht vollzogen war. Selbst den Spiritualismus eines Origenes, bei dem sich manche den Zwinglischen Gedankengängen verwandte Ideen finden, darf man nicht ohne weiteres mit dem Zwinglischen Symbolismus gleichsetzen¹⁷“. Im März 1526¹⁸ schließlich erschien Pirkheimers Antwort: „Bilibaldi Pirkheimheri de vera Christi carne et vero eius sanguine ad Ioan. Oecolampadium responsio“, gedruckt bei Johann Petreius in Nürnberg.

Im Vorwort schreibt Pirkheimer, er habe nach dem Erscheinen der „Genuina Expositio“ gewartet, ob nicht jemand zu deren Beantwortung aufstehen würde. Da dies niemand tat, wolle er nun selbst hervortreten, „me ostensurum confido, nequaquam tot ac tam magnos viros tanto tempore aberrasse, ac tam crassis tenebris fuisse involutos . . .“. Gleichzeitig gibt er das Programm der Schrift bekannt: „ . . . nec errorem esse si quis credat . . . corpus et sanguinem eius in pane et vino contineri, non solum mystice sed vere, imo potius illos errare qui ita non credant¹⁹“. Typisch humanistisch erscheint die Äußerung Pirkheimers, der Irrtum des Oecolampad beruhe sicherlich auf der „Ignorantia“, nicht jedoch auf der Sturheit („Pertinacia“)²⁰. Dies darf – neben dem Zeugnis eines ungebrochenen Selbstbewußtseins – sicher auch im Sinne eines „sokratischen Irrtums“ verstanden werden, wie er bei den Humanisten erasmischer Prägung des öfteren begegnet: Irrtümer, Fehler und Verirrungen sind auf der reinen „eruditio“ zu beheben. Doch diese Schrift, auf die wir uns hier beschränken wollen, war erst der Auftakt zu weiteren literarischen Auseinandersetzungen zwischen Pirkheimer und Oecolampad. Auf eine Gegenschrift des Basler Reformators²¹ folgten zwei Schriften Pirkheimers gegen die Basler Eucharistielehre²², beide aus dem Jahr 1527.

¹⁶ Vgl. KÖHLER I, 120.

¹⁷ Ebd. 118–119.

¹⁸ In der Schrift selbst findet sich außer der Jahreszahl 1526 keine weitere Datumsangabe. Die Mutmaßung „März 1526“ äußert Staehelin S. 301.

¹⁹ Responsio A2v.

²⁰ Ebd. A3r: „ . . . certus enim sum te haudquaquam pertinacia aliqua aberrare, sed potius per ignorantiam labi, quod et magis plerumque accidit ingeniis . . .“

²¹ Der Titel lautet: Joannis Oecolampadii ad Bilibaldum Pyrkaimerum de re eucharistiae responsio; vgl. STAHELIN 302.

²² Die beiden Titel lauten: „De vera Christi carne et vero eius sanguine adversus convicia Joannis, qui sibi Oecolampadii nomen indidit, responsio secunda.“ „De convitiis monachi illius, qui

Es wird noch davon die Rede sein, wie Erasmus in seiner Korrespondenz mit Pirckheimer dessen Auseinandersetzungen mit Oecolampad beurteilt und welche Rückschlüsse sich daraus ziehen lassen. Während Beumer der Meinung ist, der Antrieb für Pirckheimer, sich mit Oecolampads Abendmahlsauffassung einzulassen, sei nicht von Erasmus ausgegangen²³, vertritt Köhler die entgegengesetzte These: Erasmus sei der eigentliche „Drahtzieher“ der Argumentation Pirckheimers: „Frohlocken aber mußte Erasmus; er hatte als geheimer Hetzer hinter dem Nürnberger gestanden“²⁴. „Dagegen vertritt Oelrich die These, Pirckheimer habe aus eigenem Antrieb und ohne die Rückenstellung des Erasmus gegen Oecolampads Eucharistieauffassung geschrieben“²⁵.

Dennoch bleibt die Aufgabenstellung unserer Untersuchung bestehen: Lehnt sich Pirckheimer in seiner Argumentationsweise an erasmische Denkstrukturen an, auch wenn eine direkte erasmische Beeinflussung zur Abfassung der „Responsio“ nicht angenommen wird.

2. Die in Pirckheimers „Responsio“ enthaltene Theologie der Eucharistie und ihre theologischen Grundlagen

Oecolampad benutzt zu seiner Argumentation die Fleisch-Geist-Hermeneutik, auf die Pirckheimer eingeht. Nach dem Zeugnis Staehelins richtet der Basler Reformator seine Abendmahlslehre nach der Fleisch-Geist-Trennung in Joh 6 aus. Er schließt aus dieser Stelle, daß das Wort „Hoc est corpus meum“ im Sinn einer tropologischen Interpretation als „figura corporis“ zu verstehen sei²⁶. Nach Köhler ist es ganz im Sinne Zwinglis gedacht, wenn Oecolampad das Sakrament ganz und gar als Verpflichtungsakt zum christlichen Heeresdienst oder als Bekenntnisakt der bereits Verpflichteten versteht²⁷. Auf die Eucharistie bezogen heißt dies: Der Glaube hat, wenn er recht ist, keine äußeren Zeichen und Sachen nötig: „Das Reich Gottes ist in uns, und der Mensch wird, nicht nur an der Seele, sondern auch am Leib, geheiligt auch ohne sakramentliches Essen.“ Dazu ist es nach Köhler für Oecolampad unannehmbar, daß sich der erhöhte Christus erneut derart erniedrigen könnte, daß er in der Brotgestalt auf dem Altar gegenwärtig wäre²⁸. Oecolampad vertritt demnach eine Theologie des „sacrum signum“, wobei aber alle objektiv-ontische Bindung des Symbols mit dem Symbolisierten fallen-

graecolatine Caecolampadius, germanice vero Ausshin nuncupatur, ad Eleutherium suum epistola.“ Vgl. BEUMER 189. Von der zweiten Schrift sagt STAEHELIN 307: „Sie ist auf das Motto abgestimmt: Der Herr strafe dich, Satan! (Jud 9).“

²³ Vgl. BEUMER 189.

²⁴ KÖHLER I, 241.

²⁵ Vgl. KARL HEINZ OELRICH, Der späte Erasmus und die Reformation (Reformationsgeschichtl. Studien und Texte Bd. 86), Münster 1961, S. 137, Anm. 58.

²⁶ Vgl. STAEHELIN 274.

²⁷ Vgl. KÖHLER I, 118.

²⁸ Vgl. ebd. 121.

gelassen ist, und das Symbol lediglich zum Merkzeichen für die subjektive Memoria des Sakramentsempfängers wird.

Anders Pirckheimer. Mehrfach ist in seiner „Responsio“ die Maxime des Aufstiegs zum Unsichtbaren durch das Sichtbare greifbar, wie sie ihre klassische Ausprägung im fünften Kanon des erasmischen „Enchiridion“ gefunden hat. Im Sichtbaren manifestiert sich das Unsichtbare, es hat Anteil am Sein des Geistigen und vergegenwärtigt es. Auch die Sakramente als Realsymbole im griechisch-patristischen Sinn führen „a visibilibus ad invisibilia“²⁹.

Dieser Überschnitt vom Symbol zum darin gegenwärtigen Symbolisierten beinhaltet nach Pirckheimer auch einen soteriologischen Aspekt. Auch darin entspricht Pirckheimers Aussage den Strukturen erasmischer Theologie. Der Nürnberger Humanist macht dem Basler Reformator den Vorwurf, nach Art der Picarden zu denken³⁰ und zu argumentieren, es sei „unvernünftig“ zu glauben, Gott sei im Brot gegenwärtig³¹. Pirckheimer stellt dem entgegen: Nach menschlichen Maßen sei es ebenso „unvernünftig“, an Gottes Menschwerdung zu glauben³². So verwundert es nicht, daß auch die Größe der „accomodatio divina“ in Pirckheimers Ausführungen begegnet. Gott glich und gleicht sich der fleischlichen, menschlichen Natur an, um diese zu vergöttlichen. Diese Akkommodation dauert an: Wunder um Wunder geschieht zu dem Zweck, den Menschen zu Gott zu führen³³. Im gleichen Sinn war für Pirckheimer das Leben Jesu voller Wunder³⁴. Das größte unter ihnen war die Erlösung des Menschen durch Christi Tod und Auferstehung, und es ist bemerkenswert, daß Pirckheimer von der Erlösung der Welt als von einer „reformatio“ spricht, also im erasmischen Sinne der Wiederherstellung eines ursprünglich guten Zustandes³⁵. In einem anderen Zusammenhang bringt Pirckheimer diesen Gedanken von der göttlichen Akkommodation fast mit den gleichen Worten³⁶.

Einer der Haupteinwände Oecolampads gegen die Realpräsenz Christi in den Elementen ist die Meinung, es würden in der Messe bei der Wandlung mehr Wunder ge-

²⁹ Responsio A8r: „Nemo igitur vere Christianus ignorabit quid symbolis et monumentis sacramentorum commendetur, cur, quando et a quo sint instituta, et quo pacto nos a visibilibus ad invisibilia traducant ac omnes credentes in unum corpus redigunt.“

³⁰ Zu dieser rationalistischen Sekte vgl. den Artikel von F. SEIBT, in: LThK, 2. Aufl., VIII, 503–504.

³¹ Responsio G7v: „Quod sequitur, Pighardorum est blasphemia, Christum non adeo stultum fuisse, ut absque ulla utilitate se in panem conderet, quum id nequaquam sapientiam eius testatur. Sed dicam illi et tu cum eis.“

³² Ebd. G8r: „Nunquid vero deus si voluisset per aliummodum quam per filii innocentis contumelias et mortem, humanum genus redimere non potuisset? Sed ita divinae placuit maiestati.“

³³ Ebd. C5v: „... nil dei misericordiae magis convenit, quam ut miraculum miraculo accu-mulet, sicque miseros mortales bonitatis suae donis soletur et in fide stabiles reddat.“

³⁴ Ebd. C5r: „Nam et incarnationi Christi miracula successerunt.“

³⁵ A. a. O.: „... deinde resurrectio, et quod omnibus fere mirabilis est, mundus universus per carnis passionem et sanguinis effusionem reformatus.“

³⁶ Vgl. ebd. D6v.

schehen, als überhaupt je geschehen sind, von der Erschaffung der Welt bis hin zur Auferstehung Christi. Dieses „Mißverhältnis“ ist für ihn unvernünftig³⁷.

Anders wieder Pirckheimer. Immer wieder fließen in seine Argumentation Aspekte ein, die auf die erlösende Angleichung Gottes an die menschliche Natur erinnern. Dem gleichen Ziel dienen seine Äußerungen zum Aufstieg durch das Sichtbare zum Unsichtbaren: Dem Einbruch Gottes in die Welt folgt und entspricht der Aufstieg des Menschen aus der Welt.

Daher erscheint auch die Eucharistie immer wieder innerhalb dieser Maxime. Pirckheimer geht von der Erfahrungsatsache aus, daß der Mensch Geistiges ohne sichtbare Zeichen nicht fassen kann³⁸. Im Rahmen der Akkommodation betrachtet, steht die Eucharistie auf der gleichen Ebene wie alle anderen Heilstaten, wie z. B. Menschwerdung und Auferstehung. Als solche göttliche Heilstat ist sie der menschlichen Vernunft grundsätzlich unzugänglich³⁹. Daher ist auch die Einsetzung der Eucharistie durch Christus selbst als Akt der göttlichen Akkommodation zu betrachten⁴⁰. Im Anschluß an Cyprian entwickelt Pirckheimer diese Gedanken weiter: Das sichtbare Sakrament ist Stütze menschlicher Schwäche, durch das hindurch Christus sich mit seinen Gläubigen vereint⁴¹. Die Vollendung des Aufstiegs zum Unsichtbaren durch das Sichtbare ist die Angleichung, ja Ähnlichwerdung des Menschen mit Christus. In Anlehnung an Cyprian⁴² spricht Pirckheimer geradezu im Stil der orientalischen Patristik⁴³ von der Erlösung des Menschen als Vergöttlichung⁴⁴. Der Aufstieg zu dieser Konfiguration mit Christus durch das Sichtbare hindurch verlangt jedoch vom Menschen, nicht beim

³⁷ KÖHLER I, 119: „Wenn der Leib Christi . . . am Altar ist, wo würden wir mehr Wunder in dem einen Brote haben als in irgendwelchen Werken Gottes, und sie würden nicht nur einmal, wie die Welschöpfung oder die Totenaufstehung, sondern täglich, häufiger und an ungezählten Orten vor sich gehen.“

³⁸ Responsio A7r: „... dum populus Christi a visibiliu abstrahitur mysteriis, spiritualia etiam, ac coelestia penitus exuat, abijciat . . .“

³⁹ A. a. O.: „... ac interim non minus altitudinem et sapientiam dei in sacratissima admiratur eucharistia quam in generatione divina, processione, praedestinatione, incarnatione, resurrectione . . . Mariae virginitate perpetua, ac in reliquis humanis rationibus haudquaquam pervestigabilis.“

⁴⁰ Responsio B2v–B3r: „Commendavit igitur nobis Christus corpus suum in eucharistiae institutione propter bonitatem suam et humilitatem: nisi enim esset humilis, nec manducaretur nec biberetur.“

⁴¹ Ebd. B8v: „Visibilibus sacramentis inesse vitae aeternae effectum, et non tam corporali quam spirituali transitione Christus nos uniri.“

⁴² A. a. O.: „... usque ad participationem spiritus, non quod ad consubstantialitatem Christi, sed usque ad societatem germanissimam eius haec unitas pervenisset.“

⁴³ Zum Gedanken der „Vergöttlichung“ in der orientalischen Patristik: Bei Pseudo-Dionysius, vgl. GRAEF, in: LThK, 2. Aufl. III, 403. Bei Athanasius, Basilus u. a.: vgl. J. AUER, „Gnade“, in: LThK, 2. Aufl., IV, 986. Bei modernen orthodoxen Theologen, die auf patristischer Theologie aufbauen: vgl. Handbuch der Ostkirchenkunde, hrsg. von J. TYCIAK/E. V. IVANKA/P. WIERTZ, Düsseldorf 1971, S. 175–176: Afanasjew; S. 241–274, bes. 251: J. TYCIAK.

⁴⁴ Responsio C3r: „Non enim nudi hominis caro est, . . . sed dei, et quae deificare valet, utpote contempta deitati.“

Sichtbaren stehenzubleiben. Gegenüber Oecolampad vertritt er die Meinung, auch in Joh 6 spreche Christus von Fleisch und Blut im Sinne der Realpräsenz und nicht des Symbolismus. Dennoch betont auch er, wiederum an Erasmus erinnernd, daß das Sakrament nur geistig genossen werden darf: Der wirklich gegenwärtige Christus muß vom Kommunikanten geistig genossen werden, sonst nützt der Kommunionempfang nichts⁴⁵. Der in den Gaben realpräsenste Christus muß geistlich genossen werden, der „fleischlich“ gegenwärtige Christus ist Anfang und Beginn des Aufstiegs zum unsichtbaren Christus. „Geistig“ oder „geistlich“ genießen heißt dann: sich wohl der Realpräsenz bewußt zu sein, aber in der Kommunion nicht bei der Realpräsenz rational stehenzubleiben, sondern den Sakramentsempfang mit allen sittlichen Konsequenzen existentiell zu verinnerlichen. Alles, was Christus den Menschen lehrt oder für ihn bewirkt hat, zielt letztlich auf den Geist. Der menschlichen Fleisch-Geist-Struktur wegen kommt Christus den Menschen fleischlich nahe. Dies gilt für alle Sakramente.

So ist die Taufe eine sichtbare Sache, in der eine geistige Sache bewirkt wird. Weil der Mensch aber sowohl Fleisch wie Geist ist, wird das Geistige im Sichtbaren und Fleischlichen gereicht⁴⁶. Gegenüber der Realpräsenz ist daher nicht Zweifel, sondern Glaube gefordert, der sich auf den Aufstieg zum Unsichtbaren durch das Sichtbare einläßt und somit die Wahrheit mit den Augen des Geistes sieht⁴⁷. Das von der Taufe Gesagte gilt gleichermaßen für die Eucharistie: Christus reicht den Menschen sein den Sinnen zugängliches Fleisch („*carnem sensibilem*“) nicht zum fleischlichen, natürlichen Essen, sondern zum Aufstieg zum Geistigen⁴⁸. Pirckheimer faßt seine Ansicht in dem Satz zusammen, daß Leib und Blut Christi zwar realiter in den Elementen gegenwärtig sind, aber nicht anders als geistlich genossen werden dürfen⁴⁹.

Oecolampad vertritt die These, daß ein echter Glaube ohne äußere Zeichen auskomme. Pirckheimer antwortet darauf, indem er die Eucharistie mit der Taufe parallel setzt. Auf diese beiden Sakramente kann niemand ohne Verlust an Heil verzichten⁵⁰. Den Satz „Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet“ überträgt Pirckheimer analog

⁴⁵ Ebd. C3v: „Hanc igitur carnem manducamus, non dentes ad laniandum acuentes, non ventrem crapula distendentes, sed scientes in cogitationibus huiusmodi carnem et sanguinem non prodesse quicquam, quoniam verba haec spiritus sunt et vita.“

⁴⁶ Ebd. D5v: „Nihil enim visibile traditum nobis a Christo sub rebus sensibilibus: omnia vero quae tradidit insensibilia sunt, sicut et in baptismo per aquam, quae res sensibilis est, donum illud conceditur, quod autem in ea conficitur, intelligibile quidem est. Nam si tu incorporeus esses, unde ipsa dona incorporea tradidisset tibi? Quoniam vero corpori coniuncta est anima tua, in sensibilibus intelligenda tibi traduntur.“

⁴⁷ Ebd. D5r–v: „Quoniam ergo ille dixit, hoc est corpus meum, nulla teneamur ambiguitate, sed credamus, et oculis intellectus id perspiciamus.“

⁴⁸ Ebd. D5v: „... nos Christi carnem sensibilem nequaquam ad devorandum aut dilanandum concupiscere . . . , sed et spiritum quaerimus vivificantem et non tantum literam occidentem.“

⁴⁹ Ebd. H2r: „Nos tametsi firmiter credamus corpus Christi sub pane et sanguinem sub vino realiter contineri, non tamen aliter quam spiritualiter manducare et bibere.“

⁵⁰ Ebd. A8v: „... sed nemo Christianus sententia mea baptismum et eucharistiam sine salutis dispendio negligere potest quandoquidem necessaria illa duco et haudquaquam voluntaria.“

auf die Eucharistie. Auch in der Taufe geschieht ein äußeres Zeichen, auf das der Gläubende ja nach Oecolampads Meinung verzichten kann, aber Christi Wort selbst steht einer solchen Auffassung entgegen. Analog verhält es sich bei der Eucharistie. Den Satz Augustins „*Crede et manducasti*“ versteht Pirckheimer von der Unterscheidung zwischen geistlicher und fleischlicher Nießung des Sakramentes her⁵¹.

Pirckheimer verteidigt die Realpräsenz gegen den Symbolismus Oecolampads. Das Besondere an dieser Verteidigung ist, daß sie im Rahmen des „*gradus per visibilia ad invisibilia*“ und unter Beibehaltung der auch bei Oecolampad selbst vorhandenen Fleisch-Geist-Hermeneutik geschieht: Der in den Elementen realpräsente Christus führt den Empfänger durch die „*manducatio spiritualis*“ zur geistigen Christusgemeinschaft. Über das Wie der Realpräsenz gibt Pirckheimer keine eindeutige Antwort; die Äußerungen bezüglich der Transsubstantiationslehre sind eher kühl bis abweisend. Auf die Transsubstantiation selbst wird nicht eingegangen, auch hier liegt das Schwergewicht auf der „*manducatio spiritualis*“⁵². Der Transsubstantiationsbegriff dient Pirckheimer mehr dazu, seine Ansicht über die Sakramentsobjektivität darzulegen, als das Wie der Realpräsenz selbst zu erklären: Sie selbst ist jedoch auf jeden Fall unabhängig von der subjektiven „*manducatio spiritualis*“. Die Akzentsetzung auf dem Geistigen bedingt die Zurückhaltung bezüglich einer etwaigen Erklärung der Realpräsenz. Geistiges ist in der „*fleischlichen*“ menschlichen Sprache und Begriffswelt nie adäquat auszudrücken, der Aspekt des „*mystico more*“ ist bei Pirckheimer ebenso vorhanden wie bei Erasmus. Gefordert ist allein der Glaube, zu dem nur der geistige Mensch fähig ist. In Gegensatz zu diesem bezeichnet Pirckheimer denjenigen, der den Überschritt ins Geistige nicht zu vollziehen vermag, als „*animalis homo*“⁵³. Letztlich zeugt die Fragestellung nach der Art und Weise der Gegenwart Christi in den Elementen von einem bloß fleischlichen Interesse an der Eucharistie. Die Realpräsenz gehört ganz in den Bereich Gottes, in ihr wirkt seine Schöpfermacht, sie ist der Kategorie des Wunders zugehörig⁵⁴. Pirckheimer geht auf den von Oecolampad vorgetragenen Einwand ein, das Wunder der Realpräsenz sei mehr als alle Wunder Gottes, und antwortet darauf, Oecolampad begehe den grundlegenden Fehler, Gottes Größe und Macht nach der Fassungskraft menschlicher

⁵¹ A. a. O.: „... et Augustini illud in ore habent, *Crede et manducasti*: quamvis ille his verbis manducationem spiritualem a sacramentali distinguat.“ Vgl. Tract. XXV in Joh 6, 28–30, CChr (Series latina) Bd. 36 (Turnhout 1954) S. 254, Zeile 8–9.

⁵² Responsio B5v–B6r: „*Quid enim mihi cum abominationibus Rhomanensium, ut tu vocas, et sua transsubstantiatione. Transeunt igitur accedentia tantum remanente substantia corporis et sanguinis domini, quae non afficitur accedentibus illis. Hoc si intelligis spiritualiter: spiritus sunt et vita sunt. Si vero intelligis carnaliter, etiam sic spiritus sunt et vita, quamvis tibi non sunt.*“

⁵³ Ebd. C3r: „... qui sequitur cogitationes humanas et animales, non est capax eorum quae sunt super naturam et spiritualium.“

⁵⁴ Ebd. B4r: „*Si enim humanis viribus tantum, et non potius divinis, panis et vini fieret consecratio, nullum fortasse ibi esse miraculum: sed quia miraculose sacramentum hoc a domino institutum est, non homo, sed verbum Christi hoc conficit, maximo ed admirando miraculo non caret.*“

Vernunft begreifen zu wollen: Dieses Vorgehen sei der Beginn eines jeden Irrtums⁵⁵. So stehen die skeptische Haltung gegenüber der Transsubstantiationslehre, die Betonung auf dem „mystico more“ der Realpräsenz und ihre Einordnung in die Kategorie des gottgewirkten Wunders in einem inneren Zusammenhang.

Mit der Art und Weise der Realpräsenz muß sich Pirckheimer jedoch dort beschäftigen, wo Oecolampad den patristischen Begriff des „ἁντίτυπος“ gebraucht, um seinen Symbolismus in Zwinglischem Sinn darzulegen. Pirckheimer kann den Begriff des „ἁντίτυπος“ akzeptieren, wenn damit die Einheit des in den Elementen gegenwärtigen Christus mit dem Erhöhten ausgedrückt wird, wenn die Gaben also nicht getrennt von Christus bloß ein Symbol seiner selbst darstellen⁵⁶. Wird „ἁντίτυπος“ richtig verstanden, dann handelt es sich bei der Realpräsenz nicht nur um eine Figur des Abgebildeten, sondern um eine Identität zwischen dem Leib Christi, der das Abendmahl feierte und dem, was er seinen Jüngern in eben diesem Abendmahl austeilte⁵⁷. Der Leib und das Blut Christi sind zwar real, aber nichtdestoweniger unsichtbar gegenwärtig, weil sie nicht „sua specie“, sondern eben verborgen in den Elementen gegenwärtig sind⁵⁸. Oberflächlich gesehen, erinnert Pirckheimers Unterscheidung von „species“ und der Realpräsenz⁵⁹ an die Transsubstantiationslehre. Erneut wird die Realpräsenz betont: Fleisch und Blut Christi ist es, was man im Sakrament unter Brot und Wein empfängt⁶⁰. Aber an die Transsubstantiationslehre ist hierbei nicht gedacht: Fleisch und Blut der Eucharistie sind „sacramenta“ für Fleisch und Blut Christi; durch das realpräsenste Fleisch und Blut, unsichtbar und geistig gegenwärtig, wird der sichtbare, berührbare und fleischliche Leib Christi bezeichnet, so wie er auf Erden existierte und im Himmel erhöht ist⁶¹.

Man könnte hier den Eindruck einer gewissen Verworrenheit in der Realpräsenz-Vorstellung Pirckheimers gewinnen. Das Bild ändert sich jedoch auf dem Hintergrund der Maxime des Aufstiegs zum Unsichtbaren durch das sichtbare Symbol: Die Realpräsenz von Fleisch und Blut Christi, sichtbar und doch nicht sichtbar, führt in einem er-

⁵⁵ Ebd. B6r: „Verbum dum dei magnitudinem et potentiam pugillo includere quaeris, et stupenda illius opera rationibus humanis te indagaturum speras, tota via errare incipis.“

⁵⁶ Ebd. G1r: „Caeterum quod colligis corpus Christi exemplar esse, et ut Basilius dixit, ἁντίτυπος verum erit, dummodo recte accipiat, non quod corpus Christi diversum quid sit ab eo corpore, quod sub panis specie continetur.“

⁵⁷ A. a. O.: „Si igitur hoc modo intelligere volueris, erit corpus Christi exemplar, non tamen signum signati, vel figura figurati . . . haec duo, corpus humanum Christi, et corpus quod discipulis dedit, unum et idem sunt.“

⁵⁸ Ebd. B1v: „Unde et visibilis caro eius dicitur, quod vere est in altari, verum quia non in specie sua apparet, invisibilis dicitur.“

⁵⁹ A. a. O.: „ . . . Sacrificium ecclesiae . . . duobus et constare, nempe visibili elementorum specie et invisibili domini nostri Jesu Christi carne et sanguine idem corpus Christi.“

⁶⁰ A. a. O.: „Caro itaque est, quam forma panis opertam in sacramento accipimus: et sanguis eius, quem sub vini specie ac sapore potamus.“

⁶¹ A. a. O.: „Caro videlicet carnis et sanguis sacramentum est sanguinis, carne et sanguine, utroque invisibili et intelligibili, spirituali significatur corpus Christi visibilie et palpabile, plenum gratia et divina maiestate.“

sten Schritt von Brot und Wein zu Fleisch und Blut, sodann in einem zweiten Schritt von Fleisch und Blut, real präsent in den Elementen, zum erhöhten Christus. Oder im Kontext der göttlichen Akkommodation an die menschliche Natur ausgedrückt: Christus kommt den Menschen in der Gemeinschaft mit seinem Fleisch und Blut in den eucharistischen Gaben nahe. Umgekehrt ist der – geistige – Genuß des Fleisches und Blutes Christi der Weg zur Einswerdung mit Christus, wofür Pirckheimer sogar den Begriff der „Deificatio“ nicht scheut⁶². In der Sicht der Akkommodation ist daher auch die Identität zwischen Fleisch und Blut Christi und dem erhöhten Christus gewahrt, es gibt keinen seinsmäßigen Unterschied.

Sich an Augustinus anlehnend, vergleicht Pirckheimer die Gegenwart Christi in der Eucharistie mit den Erscheinungsweisen Gottes im alten Testament. Wie Gott den Menschen in der Wolke und in der Feuersäule sinnhaft begegnete, so begegnet er ihnen auch in den Gaben der Eucharistie⁶³. Da Pirckheimer an der Realpräsenz festhält, kann er auch die Anbetung der Eucharistie befürworten, wenn auch mit der Einschränkung, daß die Eucharistie nicht zur Anbetung eingesetzt worden ist⁶⁴. Die Realpräsenz und die Möglichkeit zur Anbetung bedingen einander⁶⁵. So ist diese das eindeutigste Unterscheidungsmerkmal dafür, ob jemand an die Realpräsenz glaubt oder nicht⁶⁶. Da die Eucharistie zu den göttlichen Wundern gehört, hat Pirckheimer auch keine Schwierigkeiten mit dem, auf der Ubiquität beruhenden Einwand Oecolampads. Er zitiert Vergils Satz „Iovis omnia plena“ und bemerkt, daß auch für die „sophistischen Scholastiker“ und ihren Vorkämpfer Scotus die Frage der Ubiquität problemlos war. Auch hier gipfelt seine Argumentation im Verweis auf den Wundercharakter der Eucharistie⁶⁷. Nach Köhler ist diese Berufung auf Duns Scotus ein Rückfall Pirckheimers in scholastische Gedankengänge⁶⁸!

Obwohl Pirckheimers Schrift die Verteidigung der Realpräsenz als erstes Ziel hat, ist auch eine Stelle vorhanden, die kurz über Pirckheimers Ansicht zum Opfercharakter der Messe Auskunft gibt.

⁶² Vgl. oben Anm. 42.

⁶³ Responsio B4v–B5r: „Illas etiam nubes et ignes quomodo fecerint vel assumpserint ad significationem quod annunciebant, etiam si dominus vel spiritus sanctus illis corporalibus formis ostendebatur, quid novit hominum? . . . dicatur illis autoritate gravissima: Cuius corpus et sanguis sit, nihil aliud credant, nisi omnino in illa specie deum oculis apparuisse mortalium . . .“

⁶⁴ Ebd. D1v: „De adoratione vero ita sentio, si Christus . . . cum in terris esset, recte adorari poterat, haud video cur non ei ille idem honor sub panis et vini specie . . . etiam si sacramentum hoc non ad adorandi usum sit institutum.“

⁶⁵ Ebd. H1v: „Fateor si Christus non vere sub pane latet, panem non recte adorari posse.“

⁶⁶ A. a. O.: „ . . . et profecto nullo alio signo melius dignosci possunt ii, qui verbis Christi credunt, aut minus quam adoratione sacramenti.“

⁶⁷ Ebd. F5v: „ . . . quo pacto quispiam fidelis negare poterit, impossibile esse apud deum, quod humana ratio capere non potest . . .“

⁶⁸ Vgl. KÖHLER I, 235, Anm. 2.

Gegenüber Oecolampad stellt er fest, daß die Väter die Eucharistie zurecht ein „Opfer“ nennen⁶⁹. Es muß jedoch unterschieden werden zwischen Kreuz und Eucharistie; gekennzeichnet wird dieser Unterschied durch die Begriffe „unica oblatio – exemplar et μνημόσυον“⁷⁰. Basis für die Argumentation ist die Homilie des Chrysostomos zu Hebr 10⁷¹. Die vielen Messen an verschiedenen Orten sind „recordationes“ an die einzige Opfergabe Christus⁷². Das Gedächtnis an den Kreuzestod geschieht durch die Realpräsenz⁷³. Christus wird als der Geopferte gegenwärtig, und somit ist die Eucharistie selbst „exemplar“, Abbild des Kreuzes. Interessant scheint uns die Verwendung des Begriffes „μνημόσυον“ durch Pirkheimer zu sein. In seiner Adnotatio zu Mt 26, 13 erklärt Erasmus diesen Begriff dahin gehend, daß er nicht schlechthin subjektive Memoria bedeutet, sondern auf eine reale Hinterlassenschaft abzielt, die ein Freund bei einem anderen zurückläßt⁷⁴. Pirkheimer kennt die Adnotationes zum NT seit ihrem Erscheinen⁷⁵; in einem Brief, datiert Nürnberg 20. Mai 1516, preist er bereits die NT-Ausgabe des Erasmus⁷⁶ und schreibt in einem Postscriptum, daß auch die Nonnen des Nürnberger Klarissenklosters unter der Leitung seiner Schwester Caritas aus der erasmischen Schrift geistlichen Nutzen ziehen⁷⁷. Auch in einem Brief an Pirkheimer vom 14. März 1525 gebraucht Erasmus den Begriff „μνημόσυον“, um seine Freundschaft mit dem Nürnberger Humanisten auszudrücken⁷⁸. Es liegt also durchaus im Rahmen des Möglichen, daß Pirkheimer den Begriff „μνημόσυον“ gleich oder zumindest ähnlich versteht wie Erasmus selbst. Auf die Eucharistie übertragen heißt dies: Sie ist mehr als eine rein subjektive Memoria an die Passion Christi, sie ist auch seine Hinterlassenschaft. „Recordatio“ und „gratiarum actio“ geschehen „per panem“, entzündet sich also an der Realpräsenz. Insofern also ist die Eucharistie ein Opfer zu nennen, da mit Christus die Erlösungsgabe des Kreuzes gegenwärtig ist. Auf diesem Hintergrund gibt es auch

⁶⁹ Responsio F8r: „Nam omnes fere veteres eo dicendi genere sunt usi, nec impie, si recte et sinceriter intelligere volueris.“

⁷⁰ A. a. O.: „Nemo igitur nescit inter oblationem et rem ipsam quae semel facta est distingui debere. Nam illa est unica, in sancta sanctorum lata. Oblatio autem quotidiana est exemplar et μνημόσυον . . .“

⁷¹ Ebd. F7v: Es handelt sich hierbei um jene Homilie („Nonne per singulos dies offerimus“), die in den Auseinandersetzungen um den Opfercharakter der Messe immer wieder herangezogen wurde: Hom. 17, 3 in Hebr 10 – PG 63, 131.

⁷² Responsio 8r–v: „... certe enim multae sunt recordationes et gratiarum actiones, unius tamen hostiae sunt cuius ubique memoria par . . .“

⁷³ Ebd. G1r: „... quia commemoratio eius per panem fiat . . .“

⁷⁴ Vgl. Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia, ed. JOAN. CLERICUS, 10 Bde., Lugduni Batavorum 1703–1706. Nachdruck Hildesheim 1961/62, Bd. VI, 132F–133C.

⁷⁵ Nach Eckert begann der Druck des NT bei Froben in Basel im September 1515. Vgl. WILLEHAD PAUL ECKERT, Erasmus v. Rotterdam, Werk und Wirkung. Bd 1: Der humanistische Theologe; Bd. 2: Humanismus und Reformation. Köln 1967. Hier: I, 224.

⁷⁶ Vgl. ALLEN II, 409.

⁷⁷ ALLEN II, 409, Zeile 30.

⁷⁸ Vgl. ALLEN VI, 1558, 41–43.

einen Zusammenhang zwischen Opfergedanken und Ubiquität: Der Leib Christi am Kreuz ist identisch mit dem, der in der Feier der Eucharistie gebrochen wird⁷⁹.

Pirckheimer verteidigt gegen Oecolampad die Realpräsenz und versucht, sie durch den Rekurs auf den „gradus per visibilia ad invisibilia“ in einen theologischen Kontext zu stellen. Die Hauptgründe für sein Festhalten an der Realpräsenz sind letztlich biblischer Natur: Der Tenor der gesamten Schrift ist darauf angelegt, darzulegen, Christus habe in den Abendmahlsworten „vere“ und nicht „tropologic“ gesprochen. Um dies zu untermauern, bedient sich Pirckheimer neben der patristischen Theologie, die auf Grund ihres Alters bereits einen eigenen Wert besitzt, auch einer theologischen Betrachtung der Geschichte: Altes und Neues Testament unterscheiden sich durch den Gegensatz „in umbra – in luce“. War die Manna-Speisung ein Vorbild der Eucharistie, dann kann diese selbst nicht wiederum nur schattenhaft-symbolistisch, sondern allein „wahr“ verstanden werden⁸⁰. Er führt dies näher aus⁸¹. Wäre die Eucharistie lediglich ein Symbol, dann gäbe es nie eine Erfüllung des Symbols durch die Wirklichkeit, und Christus müßte erneut Mensch werden, um dann die wahre Eucharistie einzusetzen⁸².

Fassen wir zusammen:

Es fällt schwer, in Pirckheimers „Responsio“ über dasjenige Ziel hinaus, die Realpräsenz gegenüber dem Symbolismus Oecolampads zu verteidigen, eine theologische Ordnung zu finden; auch ist das Werk nicht gegliedert. Dies mag auch darin verursacht sein, daß hier nicht ein systematisch geschulter Theologe, sondern ein gelehrter Laie spricht; immerhin aber ein Humanist, der mit antiker Philosophie und Patristik vertraut ist. Bedeutsam ist Pirckheimers Bemühen, die Realpräsenz auf Grund der Fleisch-Geist-Unterscheidung zu verteidigen: Er geht somit auf Oecolampad ein und bewegt sich im hermeneutischen Rahmen des Erasmus. Auch das Vorhandensein weiterer Kategorien⁸³, wie Akkommodation, besonders aber der Aufstieg zum Unsichtbaren durch das sichtbare Symbol, läßt auf eine geistige Verwandtschaft Pirckheimers mit Erasmus schließen. Für andere, mit der Feier der Messe in Zusammenhang stehende Fragen gibt die Schrift nur wenig her. Eine Stelle läßt die Deutung des Meßopfers im Sinne einer, wie immer auch gearteten, Realpräsentation des Kreuzesopfers erscheinen; für eine eindeutige Interpretation genügt die Quelle jedoch nicht. Die Realpräsenz wird behauptet, nicht jedoch ihr Wie erklärt oder auch nur zu erklären versucht: Pirckheimer bevorzugt

⁷⁹ Responsio G1r: „Non ideo diversa erunt, corpus domini quod in cruce pendit et quod sub pane frangitur.“

⁸⁰ Ebd. G6r: „Verum quemadmodum res figurata, figuram suam exuperat, ita corpus Christi per mannam designatum, mannae exuperat signum: non corporaliter sed spiritualiter.“

⁸¹ A. a. O.: „Viderunt igitur illi Christum sub figuris agni, petrae, mannae et reliquis . . . nos autem non amplius figuras, sed Christi corpus in pane et sanguinem eius in vino per verbum manifeste cernimus . . .“

⁸² Ebd. G5v: „... sicque in infinitum usque figura figuram figuraret, cogereturque Christus iterum . . . redire, et coenam veram instituere, ut tandem figura aliquando verificaretur.“

⁸³ Vgl. dazu besonders: MANFRED HOFFMANN, Erkenntnis und Verwirklichung der wahren Theologie nach Erasmus v. Rotterdam (Beiträge zur hist. Theologie Bd. 44), Tübingen 1972.

den Schleier des „mystico more“; das göttliche Wunder bleibt der menschlichen Ratio unzugänglich. Dennoch deutet sich eine Erklärung der Realpräsenz im Sinne der Urbild-Abbild-Hermeneutik an. Die sich immer wiederholende Betonung der „manducatio spiritualis“, die Bezeichnung der Abendmahls-elemente als „sacramenta“, die zum erhöhten Christus führen, die den Gläubigen Christus ähnlich machen („deificare“), die Skepsis gegenüber der Transsubstantiationslehre und der Vergleich der Eucharistie als „signum“ mit den prophetischen „signa“ des AT erlauben eine solche Interpretation. Andererseits muß aber auch die Spannung zwischen dem Metabolismus der Tradition, den es zu verteidigen gilt, und der Fleisch-Geist-Hermeneutik, wie sie bei Oecolampad zum Symbolismus Zwinglischer Prägung geführt hat, bei Pirckheimer gesehen werden. Diese Spannung ist u. E. für manche Unebenheit in der Pirckheimer'schen Argumentation verantwortlich. Inwieweit Pirckheimer hier als „erasmischer Denker“ und nicht bloß als „Erasmianer“ spricht, mag der Niederschlag seiner Fehde mit dem Basler Reformator in der Korrespondenz zwischen Erasmus und dem Nürnberger Humanisten weiter klären.

3. Der Niederschlag der „Responsio“ in den Briefen des Erasmus an Pirckheimer

Das erste schriftliche Zeugnis dafür, daß Erasmus Pirckheimers Schrift gegen Oecolampad kannte, findet sich in einem Brief des Erasmus an Pirckheimer vom 6. Juni 1526⁸⁴, also nur kurze Zeit nach dem Erscheinen der „Responsio“ datiert, setzt man diese im März 1526 an⁸⁵.

Erasmus bekennt darin, die Lektüre der „Responsio“ wegen ungünstiger Zeitumstände aufgeschoben zu haben⁸⁶. Er macht auf einen Zwiespalt aufmerksam: Oecolampad mißfalle das Werk außerordentlich, die Lutheraner hingegen begrüßten es. Der jetzt zu erwartende Streit nütze aber niemandem; es wäre besser gewesen, die jetzt im Entstehen begriffene Diskussion auf eine weniger bewegte Zeit zu verschieben⁸⁷. Erasmus äußert sodann die Wichtigkeit des „Consensus Ecclesiae“ gegenüber der Lehre Oecolampads, die ohne diesen Consensus vieles für sich hätte⁸⁸. Erasmus moniert an der „Responsio“, daß Pirckheimer darin des öfteren mehr auf Luther als auf die katholische Tradition rekurriere, außerdem zitiere er ihn mit zuviel Bewunderung, wobei er doch seine Zuflucht in der Argumentation bei anderen Autoritäten hätte nehmen können⁸⁹.

⁸⁴ ALLEN VI, 1717.

⁸⁵ Vgl. oben Anm. 18.

⁸⁶ ALLEN VI, 1717, 1–3. „Libellum tuum de Eucharistia lecturus saepe, numquam hactenus licuit perlegere, tot obruor undique tragoediis.“

⁸⁷ Vgl. ALLEN VI, 1717, 47–51.

⁸⁸ Vgl. dazu einen Brief des Erasmus an Justus Decius, Freiburg 8. Juni 1529 – ALLEN VIII, 2175, 21–24: „Nisi me moveret tantus Ecclesiae consensus, possim in Oecolampadii sententiam pedibus discedere; nunc in eo persisto quod mihi tradidit Scripturarum interpret Ecclesia.“

⁸⁹ Vgl. ALLEN VI, 1717, 56–59. „... reverentius alicubi quam erat necesse ...“

Im nächsten Brief an Pirckheimer, datiert Basel 30. Juli 1526⁹⁰, erwähnt Erasmus den Abendmahlstreit nur in einem Postscript. Wiederum verweist er auf die Lehrautorität der Kirche in der Abendmahlsfrage, ohne auf Pirckheimers Schrift näher einzugehen⁹¹.

Erst im Oktober 1527 – inzwischen war Pirckheimers literarische Auseinandersetzung mit Oecolampad eskaliert – äußert sich Erasmus auch inhaltlich zur Argumentationsweise Pirckheimers⁹². Er lehnt es ab, in diesem Streit eine Richterfunktion zu übernehmen. Wiederum beruft er sich auf die Kirche als authentische Schriftinterpretin und auf den „Consensus fidelium“. Da Oecolampads Auffassung diesem Konsens widerspricht, ist sie abzulehnen. Gegenüber Pirckheimers Argumentation äußert sich Erasmus reserviert: „Rationum et argumentationum nullus est finis. Agnoscit tua prudentia quibus epistolae tuae verbis per haec responderim⁹³.“

Beumer meint, der etwas scharfe Ton des Erasmus erkläre sich vielleicht daher, daß Pirckheimers Angriffe gegen Oecolampad auch des Erasmus eigene, „wenigstens früher von ihm angedeutete Eucharistieauffassung getroffen“ habe⁹⁴. Indes sagt Erasmus im genannten Brief, von sich aufrichtig und mit Überzeugung sagen zu können, niemals über die Wahrheit der Eucharistie geschwankt zu haben⁹⁵. Wenn auch Beumer schreibt, diese Aussage des Erasmus müsse dahingestellt bleiben⁹⁶, so ist doch das Ergebnis unserer Untersuchung über die Kontinuität der erasmischen Abendmahlslehre mit dem Ergebnis der Arbeit Krodels gleichlautend, daß sich Erasmus zwar in der Nuancierung einzelner Aspekte änderte, nie jedoch eine radikale Änderung seiner Abendmahlsauffassung vollzogen hat. Die briefliche Feststellung des Erasmus über sich selbst ist nicht ohne „fundamentum in re⁹⁷“.

So sehen wir die Distanz des Erasmus gegenüber Pirckheimer weniger in der Sache als in der Form begründet: Nicht grundlegende Unterschiede in der Argumentation, sondern die Argumentationsweise Pirckheimers begründet die erasmische Skepsis. Sie ist dazu angetan, den gefürchteten Streit und Tumult wieder anzuzünden, statt ihn einzudämmen. Wenn eine an sich notwendige Eucharistiediskussion schon nicht auf ruhigere Zeiten verschoben werden kann, so sollte dieselbe doch weniger provozierend ausfallen, zumal die mehrmalige Erwähnung Luthers durch Pirckheimer, genauer seine Berufung auf Luthers Auseinandersetzung mit Karlstadt, nicht dazu geeignet waren, den –

⁹⁰ ALLEN VI, 1729.

⁹¹ Vgl. ALLEN VI, 1729, 25–27.

⁹² ALLEN VII, 1893, 51–70.

⁹³ ALLEN VII, 1893, 69–71.

⁹⁴ BEUMER 190.

⁹⁵ ALLEN VI, 1893, 61–62; vgl. auch ALLEN VI, 1717, 53: „Et tamen ab Ecclesiae consensu non possum discedere, nec unquam discessi.“

⁹⁶ BEUMER 190, Anm. 96: „Wenn hier Erasmus behauptet, er habe niemals in seiner Eucharistieauffassung geschwankt, so kann das dahingestellt bleiben.“

⁹⁷ Wir verweisen hierzu noch einmal auf die Ergebnisse unserer Dissertation über die Eucharistieauffassung des Erasmus. Vgl. oben Anm. 8.

nicht nur konfessionellen – Frieden zu wahren. Auf den gleichen geistigen Grundlagen hätte die „Responsio“ Pirckheimers auch anders, friedlicher, eben „erasmischer“ sein können. Erasmus schrieb an Pirckheimer: „Du erkennst in deiner Klugheit, auf welche Äußerungen deines Briefes ich hiermit eine Antwort gegeben habe⁹⁸.“ Gemeint ist jener Brief Pirckheimers vom September 1527, in welchem er sich gegen angeklungene Kritiken des Erasmus zur Wehr setzen zu müssen glaubte⁹⁹. Die erasmische Kritik ist ebenso auf die „Responsio“ anwendbar: Auf den gleichen oder doch zumindest sehr ähnlichen geistigen und theologischen Grundlagen hätte Pirckheimers Auseinandersetzung mit Oecolampad anders geschehen können, ohne in der Sache abzuweichen.

4. Ergebnis

Pirckheimer hat das getan, was Erasmus immer vermieden hat: Er schrieb einen eigenen Traktat über die Eucharistie, der zudem nicht frei ist von einem polemischen Unterton. Erasmus hat sich wohl zur Eucharistie geäußert, ja in einem solchen Maß, daß aus den vielen Einzelstellen eine Abendmahlstheologie erarbeitet werden konnte¹⁰⁰, aber für eine eigene Schrift hielt der Humanistenfürst die Zeit nie für gegeben. Mögen auch zwischen den Ausführungen Pirckheimers und den Ansichten des Erasmus Unterschiede bestehen, so liegen doch keinesfalls Welten dazwischen. Pirckheimer antwortet Oecolampad auf der Grundlage der Fleisch-Geist-Hermeneutik; schon dieses weist ihn als Denker aus, der der Gedankenwelt des Erasmus nahesteht.

Trotz aller unerasmischer Elemente in Pirckheimers Schrift ist seine Eucharistieauffassung doch im Grunde ganz und gar erasmisch, sie drückt sich in ebendenselben theologischen Kategorien aus, die das theologische Denken des Erasmus prägen. Nicht zuletzt deshalb ist sie, wie die Gedanken des großen Rotterdammers zur Eucharistie, ein origineller Versuch, auf die Nöte des Reformationszeitalters bezüglich des Sakramentes der Eucharistie eine befriedigende Antwort zu geben.

⁹⁸ Vgl. ALLEN VII, 1893, 69–70.

⁹⁹ Vgl. ALLEN VII, 1880.

¹⁰⁰ Neben auf unsere eigenen Forschungen in dieser Frage möchten wir verweisen auf: KRODEL, GOTTFRIED, Die Abendmahlslehre des Erasmus von Rotterdam und seine Stellung am Anfang des Abendmahlstreites der Reformatoren. Diss. theol. maschschr. Erlangen 1955. – PAYNE, JOHN BAPTIST, Erasmus. His theology of the sacraments. USA 1970 (ohne Ort, Vorwort datiert Peoria, Illinois). – KÖTTER, FRANZ JOSEF, Die Eucharistielehre in den kath. Katechismen des 16. Jahrhunderts bis zum Erscheinen des Catechismus Romanus (Reformationsgesch. Studien und Texte Bd. 98). Münster 1968.

Das Volks-Stundengebet im „Himmlisch Palm-Gärtlein“ des Jesuiten Wilhelm Nakatenus (1617–1682)*

Beim Lesen des Titels dieses Beitrags mag mancher sich fragen, ob und wo ihm der Name „Nakatenus“ schon begegnet ist. Die Antwort lautet: unter den Autoreangaben im Rollenbuch der Gemeinde, im „Gotteslob“¹ beziehungsweise in den früher gebrauchten Gesang- und Gebetbüchern². Wilhelm Nakatenus ist der Textdichter relativ verbreiteter Lieder wie „Heilige Namen allzeit beisammen“, „Joseph Davids Sohn geboren“ und „O heiligste Dreifaltigkeit, sieh an die armen Seelen“³.

Im folgenden sollen zunächst der Autor und sein Hauptwerk, das *Himmlisch Palm-Gärtlein*, dem diese Lieder entnommen sind, etwas näher vorgestellt werden. In einem zweiten Teil möchte ich mit einem Ausschnitt aus dem reichen Gebetsmaterial dieses Buches, und zwar mit dem Volks-Stundengebet, bekanntmachen.

Wilhelm Nakatenus stammt aus dem Rheinland⁴. Er wurde Ende des Jahres 1617 als ältestes Kind einer angesehenen Bauernfamilie in Mönchengladbach geboren. Sein Geburtsdatum ist nicht bekannt; getauft wurde Nakatenus am 26. November 1617. Er besuchte die Schule der Gladbacher Benediktiner und später Jesuitengymnasien in Neuss und Köln. Im Jahre 1636 bat Nakatenus um Aufnahme in die Gesellschaft Jesu und wurde im November desselben Jahres in das Noviziat aufgenommen. Das Noviziat der niederrheinischen Ordensprovinz befand sich damals in Trier, und zwar in der

* Bei dem folgenden Beitrag handelt es sich um die Lectio, die der Verfasser im Rahmen der Promotionsfeier am 4. Juli 1980 in der Promotionsaula der Theologischen Fakultät Trier gehalten hat. Für den Druck wurden die Anmerkungen hinzugefügt.

¹ Vgl. beispielsweise „Gotteslob“ (GL) Trier 893, GL Paderborn 884.903, GL Regensburg 817. – In die Stammausgabe des „Gotteslob“ wurden keine Liedtexte dieses Autors aufgenommen. Zu weiteren Einzelheiten, die im Verlauf der Lectio nur angeschnitten werden konnten vgl. K. KÜPPERS, Das Himmlisch Palm-Gärtlein des Wilhelm Nakatenus SJ (1617–1682). Untersuchungen zu Ausgaben, Inhalt und Verbreitung eines katholischen Gebetbuchs der Barockzeit, Regensburg 1981 (= Studien zur Pastoralliturgie 4).

² Vgl. u. a. „Gesang- und Gebetbuch für das Bistum Trier“ (zuletzt Trier 1955), Nr. 50, 205, 262; „Oremus“. Gebet- und Gesangbuch für das Bistum Aachen (1949), Lied Nr. 157.

³ Die Texte von 45 Liedern des Nakatenus sind erstmals zusammengestellt bei W. BREMME, Geistliche Lieder von Wilhelm Nakatenus, Köln 1903, 42–134. Heute sind wenigstens 47 derartiger Liedtexte bekannt.

⁴ Die folgenden biographischen Angaben stützen sich auf die ausführliche Darstellung des Werdegangs dieses Autors, vgl. K. KÜPPERS, Wilhelm Nakatenus S. I. 1617–1682. Biographische Daten eines geistlichen Schriftstellers, in: Archivum Historicum Societatis Iesu (Rom), 48, 1979, 203–247. Vgl. auch ders., Art. 'Nakaten (Nakatenus, Guillaume), Dictionnaire de Spiritualité' 11,36 f.

Krahnergasse nahe dem Moselufer – seine Gebäude sind bis heute teilweise im Mutterhaus der Borromäerinnen erhalten geblieben⁵. Nachdem Nakatenus im Jahre 1638 seine Gelübde abgelegt hatte, wirkte er als Lehrer am Trierer Ordensgymnasium. Er lebte inzwischen im Jesuitenkolleg neben der Jesuitenkirche⁶. In diesem Bereich – wenn auch die Gebäude noch nicht ganz den heutigen Anblick boten⁷ – entstand das erste wichtige Gebetbuch unseres Autors. Es handelt sich um den in lateinischer Sprache abgefaßten *Thesaurus Sacrae Supellectilis*, der im Jahre 1642 erstmals vom Trierer Verleger und Buchdrucker Hubertus Reulandt herausgegeben wurde⁸. Zahlreiche Gebete daraus hat Nakatenus später in sein *Himmlisch Palm-Gärtlein* übernommen⁹.

In der Zeitspanne zwischen 1644 und 1648 finden wir Nakatenus als Theologiestudenten in Münster. Sein Aufenthalt fällt in die Zeit der Vorbereitungen für den Westfälischen Frieden, durch den der Dreißigjährige Krieg beendet wurde. 1647 empfing Nakatenus die Priesterweihe.

Nach einem weiteren Probejahr, dem bei den Jesuiten üblichen Terziat, stand der junge Pater seinem Orden ganz zur Verfügung. Als Studienpräfekt und später als Lehrer an verschiedenen Ordensgymnasien wirkte er bis zum Jahre 1655 in Coesfeld und Münster.

Nach kurzem Aufenthalt in Jülich trat Nakatenus vorwiegend als Prediger und Katechet hervor. Seine Hauptwirkungsstätten waren Köln, Bonn und Düsseldorf.

In den folgenden Jahren entstanden eine Reihe von Gebetbüchern. Das bedeutendste, das *Himmlisch Palm-Gärtlein*, kam erstmals in deutscher Sprache im Jahre 1662 heraus¹⁰.

⁵ Vgl. J. MARX, Geschichte des Erzstifts Trier, d. i. der Stadt Trier und des Trier. Landes, als Churfürstenthum und als Erzdiözese, von den ältesten Zeiten bis zum Jahre 1816, II/2: Die Stifte und Klöster, Trier 1862, 508; O. JURIS, Das Haus im Krahen zu Trier: 100 Jahre Mutterhaus der Trierer Borromäerinnen, Trier 1949, 13.

⁶ Vgl. MARX, I/2: Die Geschichte der Stadt Trier und des Trierer Landes, 473–475; II/2, 502 f.; F. HULLEN, Geschichte des Königlichen Friedrich-Wilhelms-Gymnasiums. 1. Das Jesuitengymnasium (1563–1773), in: Festschrift zur Feier des 350jährigen Jubiläums des Friedrich-Wilhelms-Gymnasiums, Trier 1913, 66–170. 87–89. 92 f.

⁷ An den Gebäuden folgten später Änderungen und Erweiterungen, vgl. MARX I/2, 475 Anm. 1; HULLEN 137 f.; B. DUHR, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge III, München–Regensburg 1921, 49.

⁸ Vgl. KÜPPERS, Biographische Daten 219. – Zu Reulandt, seiner Offizin und den Trierer Drucken dieser Zeit vgl. E. VAN DER VEKENE, Hubert Reulandt und seine Trierer Drucke 1640–1661, in: Gutenberg-Jb 43, 1968, 235–247. Die Ausgaben des Thesaurus sind in dieser Zusammenstellung allerdings nicht nachgewiesen.

⁹ Es darf – mit einem Anflug von Lokalpatriotismus – festgehalten werden, daß eine der Wurzeln des Himmlisch Palm-Gärtleins bis an den Ort zurückreicht, an dem diese Lectio gehalten wurde.

¹⁰ Zur Datierung der ersten Ausgabe sowie der späteren Editionen vgl. KÜPPERS, Biographische Daten 239–241.

Die erste lateinische Ausgabe folgte 1667 unter dem Titel *Coeleste palmetum*¹¹. Neben seiner fruchtbaren Tätigkeit als Schriftsteller rühmten Zeitgenossen immer wieder die katechetischen Fähigkeiten des Nakatenus. Er galt als gesuchter Prediger auf der Domkanzel von Köln, später von Aachen. Für einige Jahre berief ihn der Kölner Kurfürst Max Heinrich als Hofprediger an seine Residenz nach Bonn. In dieser Position wirkte Nakatenus auch am Pfalz-Neuburgischen Hof zu Düsseldorf.

Seine letzten Lebensjahre verbrachte er in Aachen. Hier starb Nakatenus im Alter von fünfundsechzig Jahren am 23. Juni 1682.

Werfen wir nun einen Blick auf das *Himmlisch Palm-Gärtlein*.

Was ist das Besondere an diesem Gebetbuch?

Das *Himmlisch Palm-Gärtlein*, ein Büchlein – kleiner als die Fläche einer Hand, jedoch mit einem Umfang von fast tausend Seiten – bietet eine Vielzahl von Gebeten und Unterweisungen¹². Es stellt gewissermaßen eine Verbindung von Gebetbuch und Katechismus dar. Neben Elementen des Volks-Stundengebetes, auf die wir noch ausführlich zu sprechen kommen, findet der Benutzer Gebete zur Messe, zur Kommunion und zur Beichte – stets begleitet von katechetischen Erläuterungen, dem sogenannten „Unter-richt“. Andere Abschnitte gelten dem Gebet in allgemeinen Anliegen und Notzeiten sowie dem ganzen Bereich des privaten Betens. Gebührend Raum nehmen Gebete für Kranke und Sterbende ein. Von Interesse für den Frömmigkeitshistoriker sind Anregungen zur Verehrung des Herzens Jesu, die in ausgeprägter Form bereits etliche Jahre vor den Visionen der französischen Nonne Marguerite-Marie Alacoque (dort bezeugt seit 1673) vorliegen¹³.

Ein Element des *Himmlisch Palm-Gärtlein* verdient besonders herausgestellt zu werden, da es bis heute nachwirkt: nämlich der Kreuzweg. Nakatenus ist der erste Autor, der den Gebeten zu den damals gebräuchlichen zwölf Stationen des Kreuzwegs eine einheitliche Form gab.

Er geht aus vom Aufbau einer Hore des Stundengebetes und legt jeder Station die Strukturelemente Antiphon, Versikel, Responsorium und Oratio zugrunde.

Charakteristisch sind die treffsicher ausgewählten Schriftversikel, die bis heute beim Kreuzweg üblich geblieben sind. Die von Nakatenus geschaffene Gestalt dieser Gebets-

¹¹ Vgl. ebenda 239.

¹² Eine eingehende Analyse des Inhaltes dieses Buches bietet KOPPERS, *Palm-Gärtlein* (oben Anm. 1), vgl. a. a. O. 125–307.

¹³ Nach ersten Ansätzen in der Ausgabe seines „*Himmlisch Palm-Gärtlein*“, Köln 1664 (= HPG 1664) bietet Nakatenus vom HPG 1668 an eine umfangreiche „Andacht zum Herzen Jesu“. Nach den Untersuchungen von A. Schrott handelt es sich beim HPG um das einzige Gebetbuch des 17. Jahrhunderts, das bereits Spuren der Herz-Jesu-Verehrung zeigt, vgl. A. SCHROTT, Das Gebetbuch in der Zeit der katholischen Restauration, in: ZKTh 61, 1937, 1–28; 211–257; hier: 248 Anm. 4. – Zu Marguerite-Marie Alacoque vgl. den gleichnamigen Art. von J. LE BRUN, Dictionnaire de Spiritualité 10, 349–355.

form wurde Modell für viele Gebetbücher und liegt zuletzt jener Fassung des Kreuzwegs zugrunde, die im „Gotteslob“ für das ganze deutsche Sprachgebiet gültig geworden ist¹⁴.

Das *Himmlisch Palm-Gärtlein* ist betont biblisch ausgerichtet; 60 vollständige Psalmen und weit über 1100 teils längere, teils kürzere Bibelzitate sind dafür der Beleg.

Daneben wurden berücksichtigt Schriften der Kirchenväter – besonders von Augustinus und Johannes Chrysostomus – sowie liturgische Texte und geistliche Autoren aus verschiedenen Epochen.

Nakatenus ist Sammler und Bewahrer, der alte Gebetsschätze an die nachkommen den Generationen vermittelt.

Mit unseren heutigen Augen gesehen, muß am *Himmlisch Palm-Gärtlein* kritisiert werden, daß in diesem Gebetbuch die „Horizontale“, das heißt der Bezug zum Beten in Gemeinschaft und zum Mitmenschen, zurücktritt. Das *Himmlisch Palm-Gärtlein* ist ein Buch für die Hand des einzelnen Beters, für den Dialog des einzelnen mit Gott.

Um die Bedeutung dieses Buches weiter herauszustellen, ist nun noch die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte zu skizzieren¹⁵.

Das *Himmlisch Palm-Gärtlein* wurde während eines Zeitraumes von ungefähr dreihundert Jahren immer wieder aufgelegt, nämlich zwischen 1662 und 1947. Bisher sind 636 verschiedene Ausgaben in mehreren Sprachen bekannt geworden. Über die Höhe der einzelnen Auflagen, also über die Zahl der tatsächlich gedruckten und verkauften Exemplare, sind wir freilich wenig im Bilde. Es kann jedoch mit Sicherheit gesagt werden, daß ihre Zahl in Millionenhöhe anzugeben ist. So brachte allein der Verlag Aschendorff in Münster während des 19. Jahrhunderts fast 60 000 Exemplare heraus. Die beiden letzten Editionen dieses Buches, die in den Jahren 1944 und 1947 in den Niederlanden erschienen sind, kamen mit 120 000 Exemplaren auf den Markt.

Seine größte Verbreitung hat das *Himmlisch Palm-Gärtlein* – also die deutsche Ausgabe – in Nordwestdeutschland mit dem Zentrum Köln gefunden. Dies entspricht in etwa dem Gebiet der Niederrheinischen Ordensprovinz der Jesuiten. Hier sind 229 Drucke nachweisbar.

Eine Ausstrahlung und allmähliche Verbreitung nach Süddeutschland sowie nach Österreich und in die Schweiz setzt erst mit dem 19. Jahrhundert stärker ein. Selbst in Amerika und Spanien wurden damals Ausgaben des Nakatenus gedruckt. Den deutschen Ausgaben entspricht zahlenmäßig in etwa die Höhe von 214 Editionen in nieder-

¹⁴ Vgl. GL 775. – Auch die Fassung im Trierer Gesangbuch (vgl. oben Anm. 2), Nr. 681, geht auf Nakatenus zurück.

¹⁵ Zu den folgenden Ausführungen vgl. KÜPPERS, *Palm-Gärtlein*, Teil B: Rezeptions- und Wirkungsgeschichte, a. a. O. 309–394.

ländischer Sprache. Diese wurden in Belgien und den Niederlanden unter dem Titel *Hemels Palmhof* verbreitet. Im französisch-sprechenden Teil Belgiens und Luxemburgs fand der *Palmier Céleste* mit 54 Editionen seine Leser.

Die lateinische Fassung, das *Coeleste palmetum*, war sprachgrenzenübergreifend und läßt sich mit 139 Ausgaben nachweisen.

Die Bücher des Nakatenus erschienen seit der Mitte des 17. Jahrhunderts. Auch während des Zeitalters der Aufklärung wurden sie weiter verbreitet. Vor allem im Gefolge von Romantik und Restauration erlebten sie im 19. Jahrhundert eine verstärkte Nachfrage. Ein Ende dieser Entwicklung zeichnete sich mit dem Beginn unseres Jahrhunderts ab. Dies mag einerseits seinen Grund haben in der Tatsache, daß Neubearbeitungen des *Himmlisch Palm-Gärtlein* im Stil und Geschmack des 19. Jahrhunderts mit dem Ende dieses Saekulums an Anziehungskraft verloren.

Andererseits setzte gerade in diesen Jahren auf liturgischem Gebiet eine neue Entwicklung ein, die mit dem Begriff der „Liturgischen Bewegung“ zu umschreiben ist. Die Meßtexte sollten dem Volk zugänglich gemacht werden, ihm sollte die „actuosa participatio“ – die tätige Teilnahme – ermöglicht werden. Dies bedeutete im Blick auf die bisher gebrauchten Volksgebetbücher einen derartigen Einschnitt, daß diese Gattung notgedrungen an einem Endpunkt angekommen war. Auch die immer stärker aufkommenden Diözesan-Gesang- und Gebetbücher entwickelten sich zu einer Konkurrenz für die „alten Tröster“¹⁶, die sie bis auf gewisse Elemente nahezu restlos verdrängten.

Kehren wir nun wieder in die Zeit des Nakatenus und zum *Himmlisch Palm-Gärtlein* zurück. Als Einzelelement dieses Gebetbuchs, dem wir uns nun ein wenig ausführlicher zuwenden wollen, haben wir das Volks-Stundengebet ausgewählt. Es mag zunächst überraschen, daß aus einem Gebetbuch für die Hand des Laien ausgerechnet dieses Beispiel des Stundengebetes herangezogen wird – ein Element, das früher landläufig als „Breviergebet“ bezeichnet, doch in erster Linie Klerikern und Ordensleuten zugeordnet wurde und immer noch wird. Dem ist entgegenzuhalten: Das Stunden- oder Tagzeitengebet ist öffentliches Gebet der ganzen Kirche¹⁷ und kein Standesgebet für eine bestimmte Gruppe. Ausdrücklich hat das Zweite Vatikanische Konzil den Laien empfohlen, das Stundengebet zu verrichten – „sei es mit den Priestern, sei es unter sich oder auch jeder einzelne allein“¹⁸. Damit hat das Konzil wieder etwas von dem in Erinnerung gerufen, was seit den Anfängen von allen Christen praktiziert wurde, aber im Laufe der Zeit mehr und mehr verloren ging. Nur ein letzter Rest hat sich in der hier und da noch – oder schon wieder – anzutreffenden feierlich begangenen Sonntagsvesper erhalten können.

¹⁶ So: C. GROSSE, Die alten Tröster. Ein Wegweiser in die Erbauungsliteratur der evangelisch-lutherischen Kirche des 16. bis 18. Jahrhunderts, Hermannsburg 1900.

¹⁷ Vgl. Vat. II, Liturgiekonstitution SC n. 99.

¹⁸ SC n. 100.

Ein Blick in die Geschichte zeigt uns: Schon in den ersten christlichen Jahrhunderten lassen sich deutlich zwei Hauptgebetszeiten am Morgen und Abend ausmachen. Sie werden öffentlich gehalten. Hinzu kommen privat verrichtete Gebete zur dritten, sechsten und neunten Stunde sowie zur Mitternacht und zum Hahnenschrei¹⁹.

Mit dem Aufkommen des Mönchtums im 3. Jahrhundert entsteht eine neue Situation. Es bilden sich Gemeinschaften, die sich ganz dem Gottesdienst widmen können²⁰. In der Folge werden auch bald die ursprünglich privaten Gebetszeiten öffentlich in der Kirche gehalten²¹. Der Unterschied zwischen privatem und öffentlichem Beten verwischt sich dadurch immer mehr. Beide Formen verschmelzen zum „Cursus divini officii“, dem mit sieben beziehungsweise acht Horen voll ausgebildeten Stundengebet²². Für die Laien war es fast unmöglich, neben der Tagesarbeit ein derart weitgespanntes Gebetsspensum voll einzuhalten²³. Sie mußten sich durch Mönche und Kleriker beim öffentlichen Gebet vertreten lassen. Damit wurde das Stundengebet der Laien mehr und mehr ins Private abgedrängt. Hier blieb es fortan unter Wahrung bestimmter Elemente des offiziellen Stundengebetes, der Beachtung gewisser Gebetszeiten und vor allem in Anpassung an das Siebener-Schema der Horen erhalten. Eine Fülle entsprechender Gebetbücher, der sogenannten Psalterien und Horenbücher, belegt dies²⁴.

Neugeschaffene Zusatzoffizien zum offiziellen Pensum, wie beispielsweise das Kleine Marianische Offizium und das Totenoffizium, wurden bald in muttersprachlichen Übersetzungen vom Volk übernommen²⁵. In diesen Kreisen entwickelten sie sich immer stärker zu den eigentlichen Gebetsformen. Eine folgenschwere Akzentverschiebung bahnte sich damit an: Die ursprüngliche Fassung des *Officium divinum* trat zugunsten solcher Zusatzoffizien zurück. Andererseits erlebte nun dieser an sich sekundäre Bereich in Laiengebetbüchern eine reiche Entfaltung und Ausschmückung²⁶. Entsprechend dem gewandelten Frömmigkeitsideal des Mittelalters treten nun Christus, der menschgewordene Gottessohn, und vor allem die Gottesmutter verstärkt in den Blickpunkt des Beters²⁷. Fortan sind derartige Offizien aus Laiengebetbüchern vom Mittelalter bis zum Barock nicht mehr fortzudenken. Ihre Verbreitung in oft neuen Mo-

¹⁹ Vgl. J. STADLHUBER, Das Stundengebet des Laien im christlichen Altertum, in: ZKTh 71, 1949, 129–183, hier: 138.

²⁰ Vgl. ebenda 158.

²¹ Vgl. ebenda 160.

²² Vgl. ebenda 174. 183; ders., Das Laienstundengebet vom Leiden Christi in seinem mittelalterlichen Fortleben, in: ZKTh 72, 1950, 282–325. 282.

²³ Vgl. STADLHUBER, Das Stundengebet des Laien 176.

²⁴ Vgl. die Darstellung bei STADLHUBER, Das Laienstundengebet 282–305. In den Untersuchungen von A. SCHROTT (vgl. oben Anm. 13) und St. BEISSEL, Zur Geschichte der Gebetbücher, in: StML 77, 1909, 28–41; 169–185; 274–289; 397–411, werden zahlreiche derartige Bücher nachgewiesen.

²⁵ Vgl. STADLHUBER, Das Laienstundengebet 285 f.

²⁶ Vgl. ebenda 289.

²⁷ Vgl. ebenda 287.

tiven und großer Zahl nimmt im Laufe der Zeit einen solchen Umfang an, daß auf Synoden die Aufnahme neuer Tagzeiten in Gebetbüchern verboten werden muß.

Für uns ist von Interesse, daß ein entsprechendes Verbot auf der Kölner Bistums-Synode des Jahres 1662 erlassen wurde²⁸. Ungeachtet dieser Maßnahme brachte Nakatenus kurze Zeit später seine neuen Offizien heraus – versehen mit einer Approbation seines Kölner Erzbischofs und Kurfürsten²⁹. Vielleicht hat der Einfluß des Nakatenus als Prediger an der kurfürstlichen Residenz hier nachgeholfen³⁰, vielleicht hat aber auch die bemerkenswerte Qualität gerade seiner Tagzeiten dieses Verbot außer Kraft gesetzt.

Schon beim ersten Durchblättern des *Himmlisch Palm-Gärtlein* fallen die zahlreichen Elemente des Stundengebetes auf³¹. Die Offizien nehmen mehr als ein Drittel des ganzen Buches ein. Sie stehen betont am Anfang des Gebetbuchs. Als erstes bietet Nakatenus seinen Lesern das Kleine Marianische Offizium. Ihm folgt das Totenoffizium. Damit sind bereits zwei Brennpunkte barocker Frömmigkeit umrissen, die immer wieder im *Himmlisch Palm-Gärtlein* auftauchen: Marienverehrung und Totengedächtnis.

Beide Offizien entsprechen in allen Abschnitten ihrer Vorlage im Brevier. Die Fassung des *Himmlisch Palm-Gärtlein* stellt eine genaue Übersetzung der Breviertexte dar. Eine für unseren Autor kennzeichnende Änderung oder Ergänzung hat Nakatenus jedoch vorgenommen. Er stellt jedem einzelnen Psalm des Marianischen Offiziums eine knapp gehaltene Inhaltsangabe voran. Diese soll dem Beten im Sinne eines Schlüssels den Zugang zum Verständnis des Psalms erleichtern³². So heißt es beispielsweise zum Ps 119 „Ad dominum cum tribularer clamavi“, der zur Terz gesprochen wird: „Ist ein Gebett in Angst vnd Noth wider alle Feind/insonderheit wider falsche Zungen³³.“ Zu Ps 126 „Nisi dominus aedificaverit domum“ zur Vesper erklärt Nakatenus: „Ist ein Lehr/daß ohne Gottes Segen/vnd Hülff alle menschliche Sorg vnd Arbeit vergebens sey³⁴.“

Ein charakteristisches Merkmal des *Himmlisch Palm-Gärtlein* stellt die doppelte Tagzeitenreihe für den Ablauf einer Woche dar³⁵.

²⁸ Vgl. J. HARTZHEIM, *Concilia Germaniae IX*, Köln 1771, 938–940, tit. III c. 1 § 7 u. 8; c.2; c.3; c.5 § 3.

²⁹ Vgl. HPG 1664 f. 11v – dort ist die Approbation der ersten Ausgabe von 1662 wiedergegeben. Ein Exemplar dieses Drucks konnte bisher nicht ermittelt werden.

³⁰ Vgl. KÜPPERS, *Biographische Daten* 236–240.

³¹ Den folgenden Ausführungen liegt eine Ausgabe des HPG 1672 zu Grunde. Dieser Druck ist in den in Frage kommenden Abschnitten bis auf geringe orthographische Abweichungen identisch mit der ältesten, derzeit erreichbaren Ausgabe HPG 1664.

³² Zum Begriff des „Schlüssels“ vgl. B. FISCHER, *Neue Hilfen zum christlichen Psalmenbeten in der nachkonziliaren Liturgia Horarum* von 1971, in: LJ 23, 1973, 97–111. 97.

³³ HPG 1672, 74.

³⁴ HPG 1672, 88.

³⁵ Auf diese Eigenart haben u. a. Jos. A. Jungmann und Th. Schnitzler aufmerksam gemacht, vgl. Jos. A. JUNGMAN, *Christliches Beten in Wandel und Bestand*, München 1969, 147 f.; Th. SCHNITZLER, *Stundengebet und Volksandacht*, in: Jos. A. JUNGMAN (Hg.), *Brevierstudien*, Trier 1958, 71–84. 75.

Nakatenus hat für jeden Wochentag zwei verschiedene, aber sich inhaltlich ergänzende und entsprechende Offizien vorgesehen. Im Gegensatz zum Marianischen Offizium kennen sie keine Psalmen.

Wie sieht nun die Anordnung der beiden Tagzeitenreihen aus? Die erste stellt vom Sonntag bis zum Samstag folgende Themen in den Mittelpunkt: Dreifaltigkeit, Heiliger Geist, Name Jesu, Schutzengel, Eucharistie, Kreuz und Passion sowie die Unbefleckte Empfängnis. Dem entsprechen in der zweiten Reihe die Motive: Alle Heiligen, die Verstorbenen, Joachim und Anna, Ignatius und Xaverius, Sankt Barbara, Sieben Schmerzen und Sankt Josef³⁶.

Wir können an dieser Stelle den Parallelen der einzelnen Tagzeiten in Motiv und Struktur nicht im Detail nachgehen und müssen uns mit einigen Hinweisen begnügen³⁷. Der Forschungsstand läßt sich so wiedergeben: Die Zuordnung bestimmter Themen zu einzelnen Wochentagen lag teilweise seit altersher fest. Maßgebend dabei war der Gedanke, daß jeder Sonntag ein allwöchentlich wiederkehrendes Ostern bedeutet. Demzufolge stellt auch jede Woche ein abgeschwächtes Nachbild der Karwoche dar³⁸. So schien es naheliegend, die Thematik der Eucharistie dem Donnerstag und jene des Kreuzes und Leidens dem Freitag zuzuordnen. Der Samstag galt gewöhnlich als Tag der Gottesmutter, die frommer Überlieferung zufolge als einzige nach dem Karfreitag den Glauben bewahrt hatte. Auffallende Parallelen zu dieser Anordnung zeigen die Themen der zweiten Reihe: Am Donnerstag gedenkt man nun der Heiligen Barbara, deren Verehrung in Zusammenhang gebracht wurde mit der Eucharistie und vor allem der Sterbekommunion. Dem ursprünglichen Freitagsmotiv angeglichen, findet der Beter nun das Offizium von den Sieben Schmerzen Mariens. Weniger glücklich ist jedoch die Thematik des Sonntags. Wie das Beispiel des *Himmlich Palm-Gärtlein* zeigt, haben die Motive „Dreifaltigkeit“ und „Alle Heiligen“ die eigentliche Bedeutung des Sonntags als Auferstehungstag weitgehend verdunkelt.

Josef Andreas Jungmann, der verstorbene Altmeister der Liturgiewissenschaft, hat in seinen Untersuchungen dargelegt, daß die österliche Ausrichtung des Sonntags und damit schließlich auch der Woche weitgehend aufgegeben war. Eine neue Thematik trat an ihre Stelle, nämlich „Gott und seine Heiligen“³⁹.

³⁶ Vgl. HPG 1672, 183.

³⁷ Ausführlicher berichtet darüber KÖPPERS, *Palm-Gärtlein* 128–154.

³⁸ Vgl. JOS. A. JUNGMAN, Der liturgische Wochenzyklus, in: *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart*, Innsbruck 1960, 332–365. 334; B. FISCHER, Liturgie und Volksfrömmigkeit, in: LJ 17, 1967, 129–143. 130. – Zur Zuordnung der Themen auf die einzelnen Wochentage vgl. auch G. SCHREIBER, *Die Wochentage im Erlebnis der Ostkirche und des Christlichen Abendlandes*, Köln 1959.

³⁹ Vgl. JUNGMAN, *Der liturgische Wochenzyklus* 336. 342.

An einem Beispiel aus den Tagzeiten von Ignatius und Xaverius läßt sich der Aufbau der Offizien des *Himmlisch Palm-Gärtlein* noch verdeutlichen⁴⁰. Das gewählte Beispiel ist – wie auch dasjenige von Joachim und Anna – gekennzeichnet durch eine Art „Doppelpatronizium“, in dem zwei Heilige gleichberechtigt nebeneinanderstehen. Eine solche Form des Offiziums ist ungewöhnlich. Sie läßt sich wohl erstmals bei unserem Autor nachweisen⁴¹.

Mit Ignatius von Loyola und Franz Xaver traten neue Motive in die Reihe der Tagzeiten. Der neue Orden der Jesuiten und seine ersten Heiligen verlangten in einem Gebetbuch aus der Feder eines Jesuiten ihr Recht. Nach ihrer Heiligsprechung im Jahre 1622 nahm die Verehrung dieser beiden Spanier einen raschen Aufschwung. Gerade das Kölner Ordenshaus erwies sich als besonderer Förderer ihres Kultes⁴². Das Offizium ist dem Grundschemata des Stundengebetes folgend auf sieben Horen aufgeteilt. Jede dieser Gebetszeiten kennt die Elemente Antiphon, Responsorium, Hymnus und eine abschließende Oration.

Das Invitatorium der Matutin oder „Metten“, wie die Bezeichnung bei Nakatenus lautet, beginnt mit einem Vers aus dem Buch Jesus Sirach. Er ist im Blick auf die beiden Heiligen ausgewählt und steht als Überschrift gleichsam über dem ganzen Offizium. Der Vers lautet: „Lasset vns die herrliche(!) Männer loben/ vnd vnser Vorfahren in ihrem Geschlecht“ (Sir 44, 1)⁴³.

Nach dem üblichen Responsorium bietet Nakatenus als Hymnus ein selbstverfaßtes Gedicht, dessen Thematik in den folgenden Horen weiter entfaltet wird. Es geht um Episoden aus der Biographie beider Heiligen, ihre Verdienste in Gegenreformation und Mission. Als leuchtende Vorbilder werden sie dem Beter vor Augen geführt.

⁴⁰ HPG 1672, 299–305. – An Hand des Josephsoffiziums aus dem HPG hat jüngst Th. Schnitzler erneut die Bedeutung des Nakatenus für das Volks-Stundengebet herausgestellt, vgl. Th. SCHNITZLER, Was das Stundengebet bedeutet, Freiburg 1980, 91. 93. Das dort genannte Erscheinungsjahr 1642 des HPG bedarf jedoch einer Korrektur.

⁴¹ Hingegen entsprach die gleichzeitige Erwähnung von Heiligen, die im Leben oder Tod vereint waren, in einem Meßformular alter Gepflogenheit, vgl. A. FRANZ, Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens, Freiburg 1902, 169. – Zu späteren Andachtsbüchern, die solche „Doppelpatronizien“ bieten, vgl. G. SCHREIBER, Deutschland und Spanien, Düsseldorf 1936, 223 f. (= Forschungen zur Volkskunde 22–24).

⁴² Vgl. SCHREIBER, ebenda 222–232; ders., Spanische Motive in der deutschen Volksreligiosität, in: Ges. Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, hg. v. H. FINKE, Bd. 5, 1–73. 70 f. (=SFGG 1. Reihe, Bd. 5).

⁴³ HPG 1672, 299.

Die erste Strophe lautet:

Dich Ignati zu verehren/
Dich Xaveri gleicher weiß/
Wir auß Hertzen grund begehren:
Euch gebühret Ehr vnd Preiß
Ihr zur Andacht habt geführt/
Orient vnd Occident/
Lob vnd danck/ so euch gebühret/
Niemahl nemmen soll ein End⁴⁴.

Die Worte der folgenden Antiphon stammen wiederum aus Jesus Sirach und greifen das im Hymnus Gesagte nochmals auf:

„Die Völcker sollen ihre weißheit erzehlen/
vnd die gemeind soll ihren ruhm außkündigen“ (Sir 44, 15)⁴⁵.

Deutlich erkennbar ist hier der Begriff der „Völker“ dem im Hymnus genannten „Orient und Occident“ zugeordnet. Auch das Responsorium führt diesen Gedanken mit Worten des 18. Psalmes fort:

V: Ihr schall ist in die gantze welt außgangen
R: Und ihre Wort biß zum End der Erden (Ps 18, 5)⁴⁶.

Den Abschluß dieser Hore bildet eine Oration, in der Gott gebeten wird, sich um der Verdienste und Fürbitten dieser beiden Heiligen willen dem Beter zuzuwenden. Ein letztes Responsorium und eine Bitte für Verstorbene runden die Hore ab.

In allen Abschnitten dieses und auch der anderen Offizien läßt sich die sorgfältige Abstimmung der einzelnen Elemente feststellen. In unserem Beispiel handelt der Hymnus zur Non von den Mühen und Gefahren, die Ignatius und Xaverius auf sich genommen haben. Die Antiphon aus Sap 3, 5, erläutert dazu:

„Sie seynd ein wenig geplagt worden/ aber in vielen dingen wirts mit ihnen wohl verordnet werden:
Dan Gott hat sie versucht/ vnd befunden/ daß sie seiner würdig waren⁴⁷.“

Mit Bedacht kommt im Hymnus der Komplet der Gedanke des verlöschenden Lichtes zum Ausdruck:

⁴⁴ HPG 1672, 299. – Der vollständige Hymnus ist abgedruckt bei BREMME (vgl. oben Anm. 3) 113–115.

⁴⁵ HPG 1672, 300.

⁴⁶ Ebenda.

⁴⁷ HPG 1672, 302.

Wan das Tag-liecht sich verliehret/
Unser' Seelen nembt in acht⁴⁸.

Im Anschluß an die Komplet folgen jeweils noch Litaneien und Gebete in verschiedenen Anliegen. Hier wirkt die alte Ordnung nach, wie wir sie aus der Regel des heiligen Benedikt von Nursia kennen, wonach auf die Psalmodie die Oratio folgen soll⁴⁹. Am Ende der Berakah, des Lobpreises Gottes, darf der Beter nun mit Bitten hervortreten⁵⁰.

Als ein Ergebnis können wir festhalten, daß alle wichtigen Elemente einer Hore des Breviers auch in diesem Laiengebetbuch aufzuzeigen sind. Der enge Bezug des *Himmlich Palm-Gärtleins* zu seinem Vorbild, dem damaligen Brevier, dürfte damit deutlich geworden sein.

Neben seinen verschiedenen Offizien bietet das *Himmlich Palm-Gärtlein* im Rahmen der Tagesheiligung des Christen noch weitere Abschnitte, die unverkennbar ihre Wurzeln im Stundengebet haben. Auch hier führt Nakatenus die Tradition mittelalterlicher Gebetbücher fort. Auf die beiden Hauptgebetszeiten, das umfangreiche Morgen- und Abendgebet mit Psalmversen, Gebeten, Betrachtungen und einer abendlichen Gewissenserforschung, können wir im Rahmen unserer Lectio nicht näher eingehen. Wir beschränken uns auf zwei Beispiele aus diesem Bereich, nämlich auf den „Angelus“ und die Gebete zum Stundenschlag. Hierbei handelt es sich um Gebetsübungen, die im wortwörtlichen Sinn „Stunden-Gebete“ darstellen. Aus der alten Wurzel unseres Stundengebetes wächst im Laufe der Zeit ein neuer Schößling hervor. Mit Hilfe der Technik, der Uhr, wird das Stundengebet dabei aktualisiert.

Unter Hinweis auf einen reichen Ablaß setzt sich Nakatenus für das Verrichten kleiner Stoßgebete oder eines Ave Maria zu jedem Schlag der Uhr ein⁵¹. War es früher

⁴⁸ HPG 1672, 303. – Vgl. in diesem Zusammenhang auch den Beitrag von B. FISCHER, Das Motiv von der „Mors Sacra“ im Hymnus zur Non, in: Epektasis. Mélanges Cardinal Jean Daniélou, Paris 1972, 89–92.

⁴⁹ Regula Benedicti c. 17; vgl. B. STEIDLE (Hg.), Die Benediktusregel, Beuron 1975, 101.

⁵⁰ Balth. Fischer hat auf das Prinzip aller Berakah aufmerksam gemacht, demgemäß nach dem Lobpreis Gottes das Gebet in Bitte ausmünden darf, vgl. B. FISCHER, Die Nennung von Namen in den Vesperfürbitten, in: Einheit und Vielfalt, Festschrift Hugo Aufderbeck, Leipzig 1974, 47–51. 48; ders., Die Schlußbitten in Laudes und Vesper des neuen Stundengebetes, in: LJ 29, 1979, 14–23. 14.

⁵¹ HPG 1672, 443. – Es wird überliefert, daß auch Petrus Canisius beim Stundenschlag zu beten pflegte, vgl. J. BRODRICK, Petrus Canisius 1521–1597 II, Wien 1950, 587. Es sei in diesem Zusammenhang auch an das Viertelstundengebet der „Gesellschaft vom Göttlichen Wort“ (SVD) erinnert, das auf ihren Stifter Arnold Janssen zurückgeht, vgl. R. SIMONS, Wandel in der Gegenwart Gottes und unser Viertelstundengebet, in: verbum svd 1, 1959, 393–395. Das Gebet ist abgedruckt im „Vademecum Societatis Verbi Divini. Die gemeinsamen Gebete der Gesellschaft des Göttlichen Wortes“, hg. von der Generalleitung, Steyl 1964, 76. – Seit 1925 verrichten die Augustiner in ihren Klöstern jede halbe Stunde ihr Gebet, vgl. A. SPRETHI, Viertelstundengebet svd, in: verbum svd 8, 1966, 279.

üblich, die Abschnitte der Passion während einzelner Stunden des Tages zu betrachten, so zeigt sich hier eine Umdeutung in Richtung auf marianische Frömmigkeit⁵².

Eine ähnliche Haltung finden wir auch beim „Angelus“, dem „Engel des Herrn“. Nakatenus setzt sich für die zu seiner Zeit noch junge Form des dreimaligen Sprechens dieses Gebetes ein⁵³.

Ursprünglich kannte man nur den Brauch, am Abend auf ein Glockenzeichen Maria dreimal mit dem Wort des Engels zu grüßen. Bei Nakatenus lautet die Anweisung nun: „Beym Glocken-Zeichen zum Ave Maria/ Morgens/ Mittags/ vnd Abends/ sprich/ Der Engel daß Herrn hat Mariae die Bottschaft gebracht; vnd sie hat empfangen vom H. Geist⁵⁴.“

Im Zusammenhang mit den Motiven der Tagzeiten des *Himmlich Palm-Gärtlein* war die Rede von Marienverehrung und Totengedächtnis als Brennpunkten barocker Frömmigkeit. In Verbindung mit dem Gedanken der Stunde tauchen sie hier erneut auf, und zwar im Wortlaut des Ave Maria selbst. Während des Barock konnte sich jener Schlußteil des Gebetes verstärkt durchsetzen, in dem die „hora mortis“, die Stunde unseres Todes, genannt wird. Zu diesen Stunden des Tages, an denen das Ave gebetet wird, richtet sich der Blick des Beters auch auf seine letzte, entscheidende Stunde.

„Volks-Stundengebet“ – das ist eigentlich immer noch ein pastoralliturgisches Problem. Die gebeterzieherische Aufgabe, die Nakatenus für seine Zeit gelöst hat, stellt sich auch heute noch. Es bleibt zu überlegen, ob und wie dem heutigen Beter wieder das Stundengebet der Kirche selbst nahegebracht werden kann⁵⁵. Möglichkeiten dazu bietet das heutige Gebetbuch der Gemeinde, das „Gotteslob“. Sein Material zu Laudes, Vesper und Komplet müßte als erstes der Gemeinde erschlossen werden. Daß gerade bei jungen Menschen ein Interesse und Bedürfnis für derartiges Beten besteht, beweist das Phänomen Taizé. Dort nehmen Jugendliche aus aller Welt und aus verschiedenen Konfessionen am täglichen Stundengebet teil. Vielleicht wird von Taizé aus der zündende Funke in unsere Gemeinden zurückgetragen, damit das, was Nakatenus in seiner Weise mit seinen Hilfen zum Volks-Stundengebet angestrebt hat, nun in vollkommener Weise durch Teilnahme der Laien am Stundengebet der Kirche erreicht werden kann.

⁵² Vgl. STADLHUBER, Das Laienstundengebet (oben Anm. 22) 321.

⁵³ Vgl. A. HEINZ, „Der Engel des Herrn“. Erlösungsgedächtnis als Volksgebet, in: *HID* 33, 1979, 51–58. 52; JOS. A. JUNGSMANN, Christliches Beten (oben Anm. 35) 142; ST. BEISSEL, Geschichte der Verehrung Marias im 16. und 17. Jahrhundert, Freiburg 1910, 16. – A. ARENS bezeichnet den Angelus „als die handlichste Form des Stundengebetes, das ‚Volksbrevier‘, das für alle Christen in jeder Lebenslage vollziehbar ist“, A. ARENS, Vom kulttheologischen Gehalt der Hauptthoren des kirchlichen Stundengebetes, in: *TThZ* 70, 1961, 193–211. 209.

⁵⁴ HPG 1672, 443.

⁵⁵ Vgl. beispielsweise die Vorschläge von J. BAUMGARTNER, Das Stundengebet – ein Angebot der Kirche, in: *Diakonia* 11, 1980, 90–101, bes. 100 f. – Zu Berichten aus einzelnen Gemeinden über die Einführung des Stundengebetes mit den Gläubigen vgl. u. a. TH. MAAS-EWERD, Laudes mit Laien, in: *Gottesdienst* 9, 1975, 40; A. MAASSEN, Stundengebet in MG (= Mönchengladbach)-Windberg, in: *Gottesdienst* 14, 1980, 15 f.

Das „Abtreppverfahren“ – eine Hilfe zur sprechdenkerischen Vorbereitung der Predigt

1. Situationsbeschreibung oder: Wie die Predigt oft vorbereitet wird

Im Alltag macht das Reden nur wenigen Menschen Schwierigkeiten. Sie lesen nichts ab, wenn sie den anderen etwas mitteilen; sie schauen dem Gesprächspartner in die Augen und beobachten seine Reaktion; sie halten Zwiegespräch mit ihrem Partner; sie gehen auf das Gegenüber und seine Anliegen ein. Dabei sprechen sie manchmal sogar über Fragen, bei denen sie beim Sprechbeginn noch gar nicht so genau wissen, wo sie hinauswollen. Sie geben Meinungen von sich, die weder nach allen Seiten hin abgesichert, geschweige denn druckreif sind. Ihre Ansichten wiederholen sie dabei so lange und verdeutlichen sie dem Gesprächspartner so intensiv, bis sie sicher sind, daß er verstanden hat.

Aber mit einem Mal wird es anders: Derselbe Sprecher steht nun vor einer größeren Gruppe von Menschen, sieht die Blicke erwartungsvoll auf sich gerichtet – und bekommt plötzlich Angst. Er sagt sich: „Ich bin schrecklich aufgeregt; ich habe Angst, steckenzubleiben und den Faden zu verlieren; vor den unbekannten Zuhörern bringe ich keinen frei formulierten Gedanken zusammen . . .“

Was tut er in seiner Not? Er wird wohl den „sicheren Weg“ gehen: ein Manuskript aufsetzen, seine Rede bis aufs Wort fertigstellen, sie schwarz auf weiß bei sich haben und – ablesen.

Für diesen Weg hat er zudem eine Reihe von Vorbildern. Die Abgeordneten des Deutschen Bundestages etwa verlesen zumeist fertig aufgesetzte Reden; in Rundfunk und Fernsehen herrschen die verlesenen Manuskripte vor; selbst die einfachste Interviewfrage hat der Reporter beim Fernsehen schriftlich vorbereitet in der Hand; auch die Universität kennt weitgehend nur die Schriftlichkeit der Vorlesungen. Die Genannten und viele andere wollen anscheinend nicht das Risiko einer „freien Rede“ eingehen. – „Nur ich Armer soll es schlechter haben?“ fragt sich der Prediger.

Kurt Tucholsky gab den ironischen und entlarvenden Ratschlag: „Sprich nicht frei – das macht einen so unruhigen Eindruck. Am besten ist es: Du liest deine Rede ab. Das ist sicher, zuverlässig, auch freut es jedermann, wenn der lesende Redner nach jedem viertel Satz mißtrauisch hochblickt, ob auch noch alle da sind“¹.

¹ K. TUCHOLSKY, Ratschläge für einen schlechten Redner, in: K. TUCHOLSKY, Gesammelte Werke, Band III, Hamburg 1961, 600.

Viele Reden sind in Wirklichkeit keine „Reden“, sondern vorgelesene Aufsätze, d. h. „Schreibe“. Auch viele Predigten gehören der Form der „Schreibe“ an.

Eine aufs Wort „ausgefeilte“ und vorbereitete Ansprache kommt sicher gut an – vor allem bei einem Leser! Ein Hörer hingegen wird es schwer haben, die Gedanken aufzunehmen, wenn ihm Abgelesenes vorgetragen wird. Er kann sich der brillanten Formulierung erfreuen; ob er den Inhalt versteht? Er muß ja alles sofort aufnehmen, ohne die Chance, es nochmals hören zu können (denn der Redende spricht zwischenzeitlich neue Gedanken aus). Der Leser hätte dafür Gelegenheit: Er liest einen Absatz so oft er will; macht, wann er will, Pause; überdenkt und liest weiter, so kurz oder so lange er lesen und verweilen möchte. Es gilt auch fürs Predigen immer noch die bekannte Aussage des Ästhetikers Friedrich Theodor Vischer (1807–1887): „Eine Rede ist keine Schreibe.“

Wenn der Prediger das oben Beschriebene auch weiß – er will trotzdem sichergehen. Er bereitet also eine aufs Wort aufgesetzte Ansprache vor, liest sie schlecht und recht vor und wundert sich nicht einmal darüber, daß die Hörer (trotzdem oder nicht mehr) aufmerksam sind. An manchen Kleinigkeiten merkt jedoch der aufmerksame Hörer, daß ein Prediger nicht vom Manuskript abweicht, ja dazu gar nicht fähig ist. Der Prediger mit wörtlichem Manuskript kann die Atmosphäre unter den Hörern kaum aufnehmen, ihn lassen kleine Begebenheiten unbeeindruckt, die er eigentlich kurz aufgreifen müßte (Lärm vor der Kirche, ein lustiger Kinderschrei . . .). Er kann von seinem „Redefahrplan“ nicht abweichen, er ist aufs Wort festgelegt.

2. „Eine Rede ist keine Schreibe“ – aber auch keine Stegreifrede oder Deklamation

Eine Predigt soll einerseits keine Schreibe sein, d. h., sie ist nicht Vorlesung, Aufsatz, Referat oder Deklamation, sondern sie lebt von der lebendigen Sprache von Mensch zu Mensch. Der Prediger entwickelt seine Gedanken vor und mit den Hörern. Das braucht selbstverständlich eine gründliche und präzise Vorbereitung. Andererseits ist die Predigt keine unvorbereitete „Stegreifrede“. Es gibt sicher Gelegenheiten, bei denen der Prediger „aus dem Stegreif“ reden muß, d. h. improvisiert und aus dem Augenblick heraus. Dies wird er ausnahmsweise wohl nur zu Themen tun, die er einigermaßen beherrscht und unvorbereitet mitteilen kann. Es wird die Ausnahme bleiben.

Ob es heutzutage noch den Prediger gibt, der seine Ansprache Wort für Wort ausarbeitet und dann auswendig lernt? Er erkaufte sich auf jeden Fall nur eine scheinbare Sicherheit mit einem unverantwortlich großen Zeitaufwand. Hinzu kommt die große Gefahr, daß er doch steckenbleibt („black-out“) und den Faden nur schwer wiederfindet. Das Gefühl, sich blamiert zu haben, stellt sich dann schnell ein. Außerdem kann er nicht auf die hier und jetzt anwesenden Hörer eingehen; seine Predigt wirkt farblos und „aus dem Köfferchen“.

Die Predigt gehört zwar in den Bereich der sogenannten „Einbahn-Kommunikation“, ist aber trotzdem nicht nur „Monolog“. Vielmehr beeinflussen sich Redner und

Hörer gegenseitig. Husten, Kopfnicken und Kopfschütteln, interessantes Aufblicken, Unruhe, Lächeln, Blättern im Gesangbuch, Hin- und Herrutschen auf der Bank . . . sind für den Prediger Signale, die er beachten und verwerten kann.

Hat er aber die Predigt wortwörtlich vorbereitet, liest sie ab oder trägt sie auswendig gelernt vor, so ist ihm diese dialogische Einstellung kaum möglich. Der „virtuelle Dialog“ mit den Hörern verlangt deshalb eine sprechdenkerische Vorbereitung².

Im folgenden stelle ich eine Methode vor, die dem Prediger helfen kann, hörengerecht nach wohl vorbereiteten Stichworten zu sprechen: das „Abtreppverfahren“. Mit ihr vermeidet er die abstrakte „Schreibe“, geht nicht den Irrweg des Auswendiglernens, sondern spricht in lebendigem Kontakt mit den Hörern³.

3. Die Methode des „Abtreppverfahrens“ als Hilfe für freies Predigen

Das „Abtreppverfahren“ hat seine Bezeichnung von der Art und Weise, wie Stichworte für die Predigt (oder eine beliebige Rede) nach Art einer Treppe notiert werden. Für den Redenden ist es recht leicht, die Stichworte in der aktuellen Rede zu verbinden. Er ist zudem frei in der Wortwahl, denn im Vorbereitungsgang zur Ansprache wird er mehrmals die Stichworte als Grundlage und „Gerippe“ für je neue Formulierungen verwenden.

a) Eine erste Beispielgeschichte, um die Methode des „Abtreppens“ kennenzulernen⁴

„Der Goldfinger hatte einen Ring bekommen aus Gold und Edelsteinen. Dadurch wurde er hochmütig und kümmerte sich nicht mehr um seine Brüder. Bald darauf wollte der Goldfinger eine Blume pflücken, aber er vermochte es nicht ohne die anderen Finger. Auch eine Kirsche konnte er nicht vom Baum brechen und ebensowenig Strümpfe stricken. Da tat es ihm leid, daß er hochmütig gegen seine Brüder gewesen war, und er bat sie um Verzeihung. Seitdem wurden die Finger nicht wieder uneinig.“

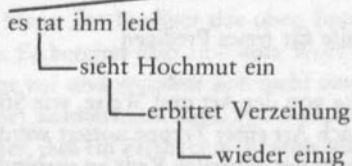
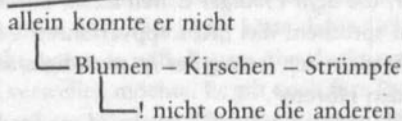
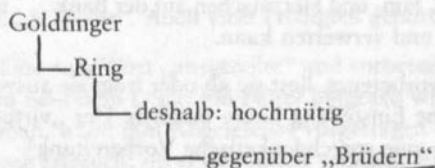
Der Übende soll zunächst in der Geschichte die Stichworte unterstreichen oder gesondert notieren, die er benötigt, um die Geschichte nachzuerzählen. Sodann schreibt er sie in „abgetreppter“ Form.

² „Freie Rede ist situationsgerechtes Sprechdenken nach gut durchdachten, überschaubar angeordneten Stichworten mit dem Ziel, die Hörer zum Zwecksatz zu überzeugen“ (H. GEISSNER, Rhetorik und politische Bildung, Kronberg 1975, 154). Vgl. auch H. GEISSNER, Rhetorik, München 1973, 121 ff., 131 ff.

³ Die Methode ist dargestellt bei: H. GEISSNER, Rhetorik und politische Bildung, Kronberg 1975, 139–145. Ich lernte diese Form kennen anlässlich eines Wochenendseminars mit Prof. Dr. H. Geißner an der Katholischen Akademie in Bayern.

⁴ An vielen Beispielgeschichten der obengenannten Art läßt sich diese Methode leicht üben. Neben Fabeln, Parabeln, Kurzgeschichten eignen sich auch Zeitungsberichte der verschiedensten Art.

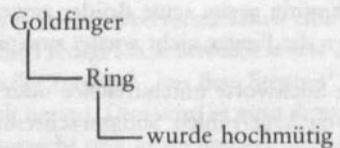
Beispielsweise:



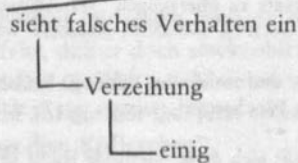
Folgerung: „Einigkeit macht stark“,
oder: „Nur mit andern sind Ziele zu erreichen.“

Als Einleitung für die Nacherzählung wird sich der Redende nunmehr Stichworte überlegen und notieren: „Eine alte Geschichte möchte ich Ihnen erzählen. Sie enthält eine Lebenserfahrung (Lebensweisheit), die vielleicht auch uns heute noch etwas zu sagen hat. Die Geschichte heißt: . . .“

Der geübte Sprecher wird natürlich bald mit weniger Stichworten auskommen, die er sich in einem zweiten Arbeitsgang aufschreibt:



allein konnte er vieles nicht . . .



Bedeutung für uns

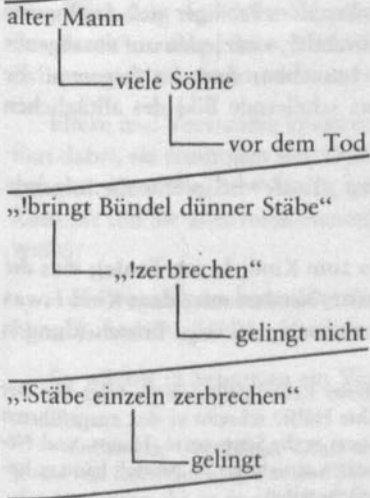
Im Laufe der Sprechversuche bemerkt der Übende sicher, daß Substantive allein nicht genügen, um die Nacherzählung nachher leisten zu können. Er wird deshalb auch Verben, Konjunktionen und Abkürzungszeichen verwenden. Das erleichtert ihm dann die Reproduktion der Geschichte.

b) „Eintracht und Zwietracht“ (Babrius) – ein zweites Beispiel:

„Einst vor langer, langer Zeit lebte ein Mann, der viele Söhne großgezogen hatte. Als er schon sehr alt war, fühlte er das Nahen des Todes. Da trug er seinen Söhnen auf, ihm ein Bündel mit dünnen Stäben zu bringen. Sein Wunsch war bald erfüllt. Nun verlangte der Greis von seinen Söhnen, sie sollten das Bündel zerbrechen. Vergeblich mühten sich diese damit ab, jedoch ihre Kraft reichte nicht aus. Da befahl ihnen der Vater, sie sollten jeden Stab einzeln zerbrechen, und das war alsbald geschehen. Da sagte der Alte: ‚Wenn ihr zusammenhaltet und vereint bleibt, wird euch niemand überwinden können, und wäre er auch noch so stark. Lebt ihr aber miteinander in Zwietracht und Streit, so wird es euch genauso ergehen wie diesen Stäben, die ihr einzeln leicht zerbrochen habt. Merkt euch, daß für Brüder Eintracht ein großes Glück und ein äußerst wertvolles Gut ist!‘ “

Der Übende notiert sich die Geschichte in abgetreppter Form:

Geschichte mit Lebensweisheit



Fazit:

- └ wenn Zusammenhalt → nicht überwindbar
- └ wenn Streit → „zerbrechlich“
- └ !Einigkeit ist ein hohes Gut⁵.

4. Das Abtreppverfahren angewandt bei einer Taufansprache

Die Methode des „Abtreppens“ als eine Hilfe zur freien Rede bzw. zum sprechdenkerischen Gestalten wird nun eingebaut in den Vorbereitungsgang für eine Taufansprache.

a) Der Prediger sammelt Stichworte für die Taufansprache

Folgende „Fundorte“ bieten sich dem Prediger u. a. an:

- eigenes Nachdenken;
- Gespräch mit Mitbrüdern;
- Gespräch mit Taufeltern, Angehörigen und Paten;
- Sichten von Literatur und Predigtvorlagen;
- Meditation.

Bei der kurz- und längerfristigen Vorbereitung fallen dem Prediger viele Stichworte zu. Er wird sie einfach notieren, kunterbunt durcheinander, evtl. jeden auf ein eigenes Zettelchen. Noch prüft er nicht, ob die Gedanken brauchbar sind. Im Gegenteil: Er wird alle Stichworte zunächst zulassen, weil sie das schillernde Bild des alltäglichen Taufverständnisses abgeben.

In einem Diakonatskreis ergaben sich beim Thema „Taufe“ beispielsweise folgende Stichworte:

Freude der Eltern; Entscheidung für das Kind (Ja zum Kind; Ja zur Taufe); was die Taufe bedeutet; Zukunft des Kindes; Taufscheinchrist; Kindertaufe; dem Kind etwas mitgeben; den Glauben in unserer pluralen Welt vermitteln; wichtige Entscheidungen

⁵ Eine Übergangslösung für den Lernenden „in Sache freier Rede“ stellt sich wie folgt dar: Der Prediger faltet sein Konzeptblatt in der Mitte. Auf die rechte Hälfte schreibt er den ausgeführten Text in sprechsprachlicher Form. Auf die linke Hälfte notiert er die Stichworte (Haupt- und Nebenstichworte) in abgetreppter Form. Nach diesen Stichworten spricht er; im Notfall kann er immer auf den ausgeführten Text auf der rechten Hälfte zurückgreifen.

für das Kind treffen; Gottesverständnis der Eltern; Kirchen- und Gemeindeverständnis (Verantwortung der Gemeinde für das Kind); plurale Gesellschaft; allmähliche Entwicklung des Glaubens; gemeinsam unterwegs sein; Vorbild; gelebtes Beispiel; learning by doing; Paten und Verwandte als Bezugsperson und Vorbild; Familienfest; Mitbeteiligung bei der Tauffeier; Taufe und Erbschuld; magisches Verständnis der Taufe; Symbole bei der Taufe: Taufkerze, weißes Kleid; Aufgaben der Paten heute; Ritus der Taufe erklären.

b) Der Prediger legt das Redeziel für die Taufansprache fest

Als nächsten Schritt legt der Prediger für die Taufansprache ein *vorläufiges Redeziel* fest: „Die Hörer sollen erkennen (wissen, einsehen, verinnerlichen . . .), daß . . .“ Im Diakonatskreis wurde beispielsweise genannt: „Die Eltern sollen ihre Verantwortung für diesen Täufling bezüglich seines Glaubens erkennen.“

Oder: „Den Weg des Glaubens, den Sie begonnen haben, müssen Sie nicht alleine gehen; Paten, Verwandte und Gemeinde wollen dabei helfen.“

Auf Grund dieses Redezieles ordnet der Prediger die Stichworte, ergänzt und durchdenkt sie. So ergibt sich allmählich der erste Entwurf der Taufansprache.

c) Die Taufansprache in abgetreppter Form: ein Beispiel

„Noch liegt der kleine Sebastian recht brav im Kissen vor uns. Die Patin schaukelt ihn, damit er ruhig bleibt. Bald wird er zu greifen anfangen, wird umherkrabbeln, und eh' man sich's versieht, steht er eines Tages und läuft in der Wohnung umher.“

Eltern und Verwandte können so verfolgen, wie sich das Kind entwickelt; sie helfen ihm dabei, sie ermutigen ihn. Und umgekehrt werden auch sie von ihm beeinflusst und geformt. Denn Sie, liebe Eltern, geben Ihrem Kind etwas von sich selber mit. Für seine Zukunft tun Sie alles menschenmöglich Gute. Das Kind erlebt (unmerklich und unbewußt):

Auf meine Eltern kann ich mich verlassen, ich erlebe von ihnen und meiner Umgebung Sicherheit; ich lebe letztlich in einer verlässlichen Gesellschaft.

So wächst in Sebastian ein Vertrauen heran⁶.“

⁶ Einleitung, Übergänge, Zitate und Abschluß formuliert der Prediger in der Vorbereitungsphase voll schriftlich aus. Das sind die wichtigen „Gelenke“ der Rede und Predigt. Hier im Beispiel der Taufansprache ist nur der Beginn wörtlich ausgeführt.

Frage: ? Was wird aus dem Kind (Zukunft?)

— nicht machbar

— ist Geschenk

Trotzdem: Entscheidungen für das Kind treffen

— Mut zum Kind

— Optimismus in unserer Gesellschaft

Auch Taufe ist Entscheidung

— nicht nur Segen Gottes

— Christ werden und sein

— Kind Gottes werden

Taufe funktioniert nicht automatisch-magisch

— verlangt Mitwirken

— Aufgabe der Eltern

— Erziehen in bestimmter Richtung

Erziehen menschlich gesehen

— Vertrauen

— Geborgenheit

Erziehen christlich gesehen

— glaubendes Verhalten

— Glauben weitergeben

— Vertrauen auf Gott vermitteln

Die Paten helfen dabei

— wirken mit den Eltern mit

— vermitteln christlichen Einfluß

— sind Bezugspersonen für den Glauben

Noch ist das Kind unfertig, hilflos

— formbar, beeinflufßbar

— viele müssen mitwirken als Christen

— Taufe ist Anfang

— muß weitergehen

Ein Beispiel des Menschseins und Christseins geben

— Kind steht nicht nur unter Tierkreiszeichen

— trägt als Christ den Namen Jesu Christi

— es braucht Vorbilder

— „learning by doing“

Segenswünsche für Eltern und Kind auf diesen Weg des Christseins!

Einen solchen ersten Entwurf einer Taufansprache benutzt der Prediger, ihn in verschiedenen Sprechdenkversuchen zu reproduzieren. In jedem Stichwort formuliert er einen Satz. Wenn man das mehrere Male übt, schwindet die Unsicherheit⁷. Es gelingt mit dieser Vorbereitung, hörerbegogen zu predigen und die Botschaft vom Reich Gottes aktuell werden zu lassen.

⁷ Von Jörg Zink heißt es, daß er vor seinem „Wort zum Sonntag“ bis zu 40 und mehr Sprechdenkversuche durchführt.

KOCH, Klaus: Die Profeten I. Assyrische Zeit. (Urban-Taschenbücher 280). – Stuttgart: Kohlhammer. 1978. 184 S. Kart. 12,– DM.

KOCH, Klaus: Die Profeten II. Babylonisch-persische Zeit. (Urban-Taschenbücher 281). – Stuttgart: Kohlhammer. 1980. 216 S. Kart. 14,– DM.

Die Absicht dieser zweibändigen Studie ist, eine Einführung in das Denken der Propheten Israels vorzulegen. Denn die Propheten, deren schriftliche Äußerungen im AT gesammelt vorliegen, sind nach der Meinung des Verfassers nicht nur charismatisch begabte Empfänger von Visionen und Auditionen, nicht nur bewundernswerte Dichter und glaubensstarke Prediger, sondern auch eigenständige Denker gewesen, die alles, was ihnen intuitiv zur Gewißheit geworden war, hinterher rational eingeordnet haben in einer Weise, die der Verfasser als nachlaufende Erkenntnis bezeichnet. Nun verlangen die Propheten von ihren Hörern ebenfalls eine solche Erkenntnis; sie behaupten, daß die Evidenz dessen, was sie vortragen, einsichtig sei auf dem Hintergrund jener Überlieferungen und geschichtlichen Erfahrungen, die sie mit ihren Hörern teilen. Aus diesem Grund will der Verfasser die Propheten als Denker begreifen und das geistige Eigenprofil dieser großen Gestalten aus Israels Geschichte jeweils herausarbeiten.

Dementsprechend beginnt der erste Band mit einem Kapitel zum Vorverständnis der Prophetie, wobei die Suche nach der zukünftigen Zeit und die Sehnsucht nach einer sittlichen Weltordnung zur Sprache kommen. Es folgt ein Kapitel über die vorliterarischen Propheten der frühen Königszeit; die als Vorspiel zu der in den weiteren Kapiteln behandelten unbedingten Unheilss prophetie der beginnenden Assyrischen Zeit (Amos, Hosea, Micha, Jesaja) sowie zu den Propheten des Entscheidungstags am Ende der Assyrischen Zeit (Joel, Nahum, Zefanja) verstanden werden. Der zweite Band beginnt mit einem Kapitel über die Umkehrprophetie der neubabylonischen Zeit (Jeremias, Habakuk, Obadja, Ezechiel, Deuterojesaja) und behandelt anschließend in einem weiteren Kapitel den Höhepunkt und den Niedergang prophetischer Tätigkeit in der Perserzeit (Tritojesaja, Haggai, Sacharja, Maleachi, Jona). Literaturhinweise, ein Sachregister und eine Tabelle hebräischer, griechischer und lateinischer Begriffe erleichtern die Benutzung des Buches.

Angesichts der Tatsache, daß der Verfasser hier ein so weites Gebiet wie die Bedeutung der gesamten Schriftprophetie des AT behandelt und andererseits dabei ohne eine Detailuntersuchung zu umstrittenen Problembereichen vorgeht, fällt es schwer, Einzelheiten kritisch zu diskutieren, obwohl an nicht wenigen Stellen dazu Anlaß bestünde. Hervorgehoben sei jedenfalls, daß es dem Verfasser in einer instruktiven Darstellung gelungen ist, die Propheten Israels als Denker verständlich zu machen und damit einer theologischen Auseinandersetzung mit ihrer Botschaft fruchtbare Anregungen zu vermitteln.

E. Haag, Trier

WILMS, Franz Elmar: Wunder im Alten Testament (Schlüssel zur Bibel). Regensburg: Pustet. 1979. 368 S. Kart. 32,– DM.

Die aus Vorlesungen an der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe hervorgegangene Arbeit versucht, zunächst die Wunderterminologie des hebräischen Alten Testaments ausführlich darzulegen und zu erklären. An Hand ausgewählter Wundertexte aus dem Alten Testament zeigt der Verfasser sodann, welchen Zielen die biblischen Wundererzählungen dienen. Abschließend wird die Antwort des alttestamentlichen Menschen auf die von Gott gewährten Zeichen, nämlich die Gotteserkenntnis, aber auch die Verhärtung des Herzens, dargelegt.

Es gelingt dem Verfasser, den Unterschied und die Eigenart von Wunder und Wundererzählung klarzumachen und den theologischen Anspruch der alttestamentlichen Darstellungen deutlich herauszuarbeiten. Auch wenn die exegetische Erforschung des historischen Kerns der Wundererzählungen und seine Verarbeitung in den Schichten der Tradition an nicht wenigen Stellen noch weiter getrieben werden könnte, so bietet doch das vorliegende Werk für den Praktiker eine nicht zu unterschätzende Hilfe bei der Verkündigung des Glaubens.

E. Haag, Trier

RIEBL, Maria / STIGLMAIR, Arnold: Kleine Bibelkunde zum Alten Testament. – Würzburg: Echter-Verlag. 1980, 168 Seiten, Sn. 16,80 DM.

Diese Bibelkunde ist aus Vorträgen und Diskussionen innerhalb der theologischen Erwachsenenbildung Südtirols entstanden. In zwei Rahmenkapiteln über „Wege zum Verstehen des Alten Testaments“ und „Wegweisung des Glaubens“ werden grundlegende Aussagen über den Kanon, die historisch-kritische Methode, die altorientalische Umwelt und das AT als Buch Jesu und der Urkirche gemacht. Der Hauptteil des Buches bietet eine Geschichte Israels, in die chronologisch die einzelnen alttestamentlichen Schriften nach Inhalt, Form und Theologie eingebaut sind. Die Darstellung geht mit den Erkenntnissen der neueren Bibelwissenschaft konform. Der Hauptinhalt eines jeden Abschnitts ist – auch optisch wirksam – in Merksätze zusammengefaßt. Karten, eine Zeittafel und weiteres Arbeitsmaterial werden im Anhang geboten. Das Buch ist für einen weiteren Leserkreis gedacht und hält, was es verspricht: Es bringt dem christlichen Leser in verständlicher und anschaulicher Diktion das AT als „zeitlos gültige Lebens- und Glaubenshilfe“ nahe.

W. Dommershausen, Trier

JEREMIAS, Joachim: Unbekannte Jesusworte. GTB Siebenstern 376. Gütersloh: Gerd Mohn. 1980. 120 S. Kart. 9,80 DM.

Dieser Taschenbuchausgabe liegt die 3., 1963 unter Mitwirkung von Otfried Hofius entstandene Auflage zugrunde. Der 1979 verstorbene Verfasser bespricht in diesem Bändchen nur Agrapha, die inhaltlich, formal und überlieferungs geschichtlich mit den Jesusworten der synoptischen Evangelien verglichen werden können. Er hat im Nazaráerevangelium, in verschiedenen Oxyrhynchus-Papyri, im Codex D, bei Kirchenschriftstellern und im koptischen Thomasevangelium 3 Jesusgeschichten und 17 Jesusworte aufgespürt. Die Geschichten kreisen um die Themen Gesetzeserfüllung, Reinheitsvorschriften und Sabbathheiligung. In den Worten tritt der Kampf gegen den Pharisäismus und die Einprägung des Liebesgebotes in den Vordergrund. Gewissenspackender Ernst, herbe Drastik und Vollmacht des Hoheitsbewußtseins sind allen Sprüchen gemeinsam. Wer dieses Büchlein liest, wird irgendwie von dem „unbekannten“ Jesus getroffen, und er kann nachempfinden, wie es den Menschen zumute war, die einst Jesu Worte zum erstenmal hörten.

W. Dommershausen, Trier

BURKHARDT, Helmut: Wie geschichtlich sind die Evangelien? Theologie und Dienst, Heft 16. Gießen: Brunnen-Verlag. 1979. 39 Seiten. Kart.

Die Evangelien sind sicher Glaubenszeugnis der frühchristlichen Gemeinde. Aber genügt die Missionspredigt als „Sitz im Leben“ der Jesusüberlieferung? Die Parallelen aus der jüdischen Kultur weisen in eine andere Richtung. Im Anschluß an B. Gerhardsson werden die Spuren dieser rabbinischen Überlieferungsweise aufgezeigt: Auswendiglernen, Mnemotechnik, kurze und prägnant formulierte Sätze (auch in Reihen), die Unterscheidung zwischen Worten des irdischen Jesus und eigenen Worten und Häufung von Ausdrücken der Überlieferung bei Paulus. Die Evangelien haben also einen zweiten Sitz im Leben: Man will das Wort Jesu bewahren und ihm treu bleiben. Es gab deshalb in den Gemeinden regelrechte Sammler und Tradenten der Jesusüberlieferung. Die Evangelien sind nicht nur an der Gegenwart oder Zukunft interessiert, sondern auch an der Vergangenheit, und insofern darf man ihnen eine gewisse Historizität nicht absprechen.

W. Dommershausen, Trier

BÜCHELE, Anton: Der Tod Jesu im Lukasevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 23 (Frankfurter Theologische Studien 26), Frankfurt (Verlag Josef Knecht). 1978. 230 S. Kart. 44,- DM.

Ausgangspunkt dieser von Fritzleo Lentzen-Deis betreuten Doktor-Dissertation ist die Frage, wie Lukas den Tod Jesu in der Passionsgeschichte, näherhin in Kap. 23, dargestellt und theologisch interpretiert hat. Besonderes Gewicht legt der Verfasser auf die Strukturanalyse und die Heraus-

arbeitung der I. Redaktion. Ein Dreierstrukturprinzip ist nach B. in der dreimaligen Feststellung der Schuldlosigkeit Jesu durch die offiziellen staatlichen Instanzen, in den drei Personengruppen, die Jesus auf dem Kreuzweg begleiten (Simon von Cyrene, die Menge mit den weinenden Frauen und die beiden Verbrecher), in den drei Verspottungsszenen und den drei Zeugen des Todes Jesu (der Zenturio, das Volk und die galiläischen Frauen) erkennbar. Als charakteristisches Merkmal der inneren Struktur von Lk 23 wird hervorgehoben, daß für Lukas Jesus der „leidende Gerechte und Prophet“ ist. Als ekklesiologisch bedeutsam werden das Nachfolgemotiv, das Zeugenmotiv und eine differenzierte Sicht Israels – das Volk zeigt im Unterschied zu seinen Führern Reue (Lk 23, 48) – aufgewiesen. Im II. Hauptteil geht der Verfasser der I. Deutung des Todes Jesu im übrigen Evangelium nach. Der III. Hauptteil gilt dem Vergleich mit den entsprechenden Texten der Apg. Zu der theologisch brisanten Frage, ob Lukas den Tod Jesu soteriologisch gedeutet habe, meint B.: Zwar lasse Kap. 23 des LkEv. keine sühnetheologische Bedeutung des Todes Jesu erkennen, aber eine soteriologische Sinndeutung sei darin gegeben, daß sich Menschen unter dem Eindruck des Todesgeschehens Jesu spontan zu ihm bekehren (S. 194).

Die Arbeit zeichnet sich durch eine Vielzahl an Beobachtungen im Hinblick auf die I. Darstellungsart und Theologie aus. Allerdings stellt sich gelegentlich angesichts der z. T. forcierten Strukturanalyse die Frage, ob auch Lukas selbst das Ausmaß seiner Kompositionstätigkeit voll bewußt war.

J. Eckert, Trier

GOPPELT, Leonhard: Der erste Petrusbrief, hrsg. von Ferdinand Hahn (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begr. von H. A. Meyer, hrsg. von Ferd. Hahn, Bd. XII/1). Göttingen (Verlag Vandenhoeck und Ruprecht). 1978. 358 S. Ln. 48,- DM.

Der von Ferd. Hahn herausgegebene und besonders in den Anmerkungen bearbeitete Kommentar von L. Goppelt zum 1 Petr lenkt den Blick auf eine ntl. Schrift, die die eschatologische Situation der Christen als einer Minderheit in dieser Welt theologisch reflektiert. Näherhin wird als die Thematik des literarisch einheitlichen Briefes angegeben: „Die Existenz der Christen in der nicht-christlichen Gesellschaft und ihre Bewältigung durch die Bereitschaft, Repression zu ertragen, zu 'leiden'“ (S. 41). Auf Grund der Abhängigkeit von einer „kirchlichen Tradition, die mit der synoptischen von Palästina ausgegangen“ (S. 51) und auch von der paulinischen Begriffssprache beeinflusst ist (S. 50), sowie des Fehlens einer spezifisch petrinischen Verkündigung kommt nach G. Petrus als Verfasser des Schreibens nicht in Frage, wenngleich Traditionen, die mit den Namen Petrus und Silvanus verbunden sind, beansprucht worden sind (S. 69). Der 1 Petr spiegelt den Beginn der Konfliktsituation zwischen Staat und Kirche wider (65–80 n. Chr.) und bezeugt in 5, 1–5 noch die Frühform der Presbyterialverfassung. Ein monarchischer Episkopat ist nicht erkennbar. Das Fehlen der für die aus dem kleinasiatisch-syrischen Raum stammenden ntl. Briefe typischen Auseinandersetzung mit dem Judentum und der Gnosis und die Resonanz der Märtyrersituation der römischen Gemeinde führen G. zu der Behauptung: „Der Brief eröffnet allen Anzeichen nach die Reihe der von der römischen Gemeinde ausgehenden ökumenischen Schreiben nach dem Osten“ (S. 66).

Das Rätsel der Herkunft des 1 Petr bleibt auch nach den Analysen G.s letztlich ungelöst. Dem Kommentar gelingt es jedoch, die Theologie des 1 Petr in einer lehrreichen Einzellexegese und nicht minder aufschlußreichen Exkursen vor allem in ihrer Bedeutung für eine christliche Sozialethik herauszuarbeiten. Es wird deutlich, wie stark soziologische Faktoren für die Ausprägung einer bestimmten Theologie mit verantwortlich sein können.

J. Eckert, Trier

SCHNEIDER, Stephan: Die „kosmische“ Größe Christi als Ermöglichung seiner universalen Heilswirksamkeit an Hand des kosmogonischen Entwurfes Teilhard de Chardins und der Christologie des Nikolaus von Kues (= Buchreihe der Cusanusgesellschaft Bd. VIII) Münster (Aschendorff) 1979.

Schneider führt in dieser Dissertation, die vom Cusanusforscher R. Haubst betreut wurde, einen Vergleich durch, wie es der Untertitel zum Ausdruck bringt. Auch daß der zeitlich spätere Teilhard

vor dem fast ein halbes Jahrtausend früher lebenden Kusaner genannt wird, ist zweifelsohne nicht versehentlich geschehen. Das Problem, das die Untersuchung beherrscht, läßt sich erst aus unserer Sicht und Einsicht in das Gewordensein und Werden von Welt und Mensch und der Dimensionen dieses Werdens begreifen. Deshalb gehört auch das primäre Interesse des Autors einer prinzipiell systematischen Fragestellung. In der Einleitung formuliert Sch.: „Unser Thema visiert mit der ‚kosmische(n)‘ Größe Christi einen bestimmten Aspekt der Christologie an, deren Relation nämlich zur Kosmologie“ (4). Diese so abstrakt weit gefaßte Fragestellung gewinnt ihre Konkretion durch die Teilhardsche Grundeinsicht, die in diesem Zusammenhang mitgeteilt wird: „Das Wesen des Christentums ist nicht mehr und nicht weniger als der Glaube an die Einigung der Welt in Gott durch die Inkarnation.“

Von daher versteht man die Tendenz, die sich durch das Buch zieht und zunehmend ihr Profil gewinnt. Mit Sch. selbst gegen Ende seines Buches formuliert, heißt sie: „Die Frage nach dem Schöpfungsbezug der Inkarnation ist in einem evolutiven Weltbild die Frage nach ihrer unverkürzten Realität“ (516). Im Hintergrund steht das, was Sch. „metaphysische Weltraumangst“ nennt, als deren Betroffenen er z. B. R. Schneider (517; 513 u. ö.) sieht. Gelingt es, einen Bezug der Inkarnationsaussage zum unermesslich in Zeit und Raum ausgespannten Geschehen der „dauernden“ WerdeWelt zu finden?

Einen solchen Bezug findet Sch. bei beiden von ihm untersuchten Denkern: „Beide, Cusanus wie Teilhard, schalten die kosmische Christusidee der soteriologisch-heilsgeschichtlichen Christologie vor“ (485). Der Schritt-für-Schritt-Entfaltung dieser Christus-„Idee“ gilt der Hauptteil der Untersuchung zwischen den bisher zitierten Stellen aus dem Eingangs- und Schlußteil. Der in den Problemstellungen heutiger Christologie nur ein wenig Versierte sieht den Zusammenhang mit der Fragestellung um das, was K. Rahner „transzendente Christologie“ genannt und selbst nicht ohne maßgebenden Einfluß Teilhards ausgearbeitet hat. Die Untersuchung Sch.s weiß sich dieser Fragestellung verpflichtet und führt mit Hilfe Teilhards und kusanischer Deutekategorien selbst eine stärker kosmologisch akzentuierte Form dieses Versuches vor, ohne die anthropologische Linie zu vernachlässigen: stärker kosmologisch akzentuiert, weil Sch. sich stärker von Teilhard und dem Kusaner her bestimmen läßt, aber nicht in einer bloßen Weitergabe und Sammlung ihrer Ideen, sondern in einer spekulativ eindringenden Auseinandersetzung und in einer keine Mühe scheuenden Einbeziehung in die theologische Diskussion in Gegenwart und Überlieferung. Vielleicht kann man aus der Architektur dieser Systematik zwei spekulative – miteinander in Beziehung stehende – Brennpunkte herausstellen, um die die Ellipse des Ganzen konstruiert ist. Sie erklären und rechtfertigen auch die Zusammenstellung von Teilhard und Cusanus und den Versuch, vor allem Teilhard als Exponenten der Fragestellung unserer Zeit mit Hilfe des Kusaners zu erheben. Beide Brennpunkte halten sich selbst wieder in Spannung: Einmal gibt die geschehene und geschehende Christologie den Mut, in der so unendlich gewordenen Kosmologie dennoch die Bedeutung des Menschen nicht vermindert, sondern gesteigert zu begreifen. Das ermöglicht wieder, daß auch der zweite Brennpunkt in den Blick kommt: Es genügt nicht, „allgemein“ in der hypostatischen Union von Gott und Mensch in Christus das Heil zu sehen, sondern die qualitative Eigenart des Menschseins Jesu auf Grund seiner hypostatischen Einheit mit dem Logos läßt ihn das „universale concretum“ sein, auf das alles Geschehen hingeordnet ist. In beiden Punkten begegnen sich Teilhard und der Kusaner. Mag im phänomenologischen Aufweis, wie der Mensch trotz der Überwindung der Geozentrik und gerade in seiner modernen Exzentrizität die Position einer Mitte nicht verloren hat, Teilhard die eindrücklichere Veranschaulichung gelingen, in der Christologie – so würde ich Sch.s Untersuchung deuten – ist es eher der Kusaner, dem es gelungen ist, eine Begründung für die konkrete Nähe Jesu zu allen Geschöpfen und insbesondere zu allen Menschen gerade auf Grund seines eigentümlichen Menschseins zu geben (vgl. die beherrschende Stellung des kusanischen „Maximitätsprinzips“ in der ganzen Untersuchung, das auf eine überlegtere Weise den heute so vielfach strapazierten Gedanken von der Höchstverwirklichung des Menschseins in Christus herausarbeitet).

Die Ausführung dieses Grundkonzepts geschieht in drei Teilen: Während der umfangreichste Teil 1 die anthropologisch-christologischen Grundlagen legt, behandelt Teil 2 die soteriologische Problematik, die gerade bei Teilhard viele kritische Fragen aufgeworfen hat, deren Kohärenz mit der Überlieferung der Christologie aber aufgewiesen wird. Das Freiheitsproblem empfängt eine gebührende Würdigung. Grenzen des Systems werden nicht verschwiegen. Teil 3 bringt die Resultate im Dienst der im Haupttitel zum Ausdruck kommenden These des Buches.

Sch.s Untersuchung geht von Anfang an – und das wiederholt sich durch die gesamte Arbeit – von Einwänden und Kritik aus, die gegen seine beiden Kronzeugen vorgebracht wurden. Damit gelingt es ihm noch einmal, auf Strukturgleichheiten hinzuweisen, damit vermag er aber auch immer wieder eine Fülle weitgespannter theologischer Problematik einzubeziehen. Letzteres läßt sich nur andeuten. (Etwa was zur Personlehre gesagt ist, was zur Frage der Christologie von unten, zur Deutung von Chalzedon, zur trinitarischen Fragestellung, zur Erbsünde, zum Zusammenhang von Erlösung und Rekapitulation ausgeführt wird. Aber das sind Stichworte, die beliebig vermehrt werden könnten.) Man könnte stellenweise Teilhard gegenüber eine stark apologetische Tendenz feststellen. Aber sie ist nicht nur beabsichtigt und zugegeben, sondern bei zugegebener Einzelkritik macht Sch. – und da kommt ihm oft das kusanische Denken wieder zu Hilfe – jeweils auf den richtigen Duktus der Gedankenführung aufmerksam. Dem würde ich meist zustimmen. Dennoch würde ich die Aporien zum Teil stärker unterstreichen. Die physizistisch-biologische Terminologie bei Teilhard in der Anwendung auf personale Vorgänge, der er sicher nicht einfach erlegen ist, zeigt die Spannung zwischen naturwissenschaftlichen und personalen Denkkategorien, die er überwinden wollte und sicher auch bewundernswert einander angenähert hat, gerade auch wieder in einem noch nicht überwundenen Dualismus. (Diese Aporie sehe ich eher als die viel öfter erhobene Anklage „monistischer“ Denkweise.) – Eine Einzelheit, die mir von Wichtigkeit scheint: Wenn Sch. den Begriff der „Überperson“ S. 150 richtig als Versuch des Übersteigens eines traditionellen Gegensatzpaares (Personales-Universales) deutet, so sollte man die Zeitbedingtheit dieses Personverständnisses doch hervorheben, den Begriff „Überperson“ fallen lassen und das „Personale“ selbst schon als Spannung von Konkretion und Universalität verstehen, wozu Teilhard sachlich Wichtiges zu sagen hätte.

Mit einem Wort muß wenigstens die Rückbindung der gesamten Untersuchung an die biblischen Grundlagen für eine kosmische Christologie hervorgehoben werden. Sie ist in der Arbeit nicht so beziehungslos eingefügt, wie es mit diesem Satz erscheinen könnte, sondern in das spekulative Ziel integriert. Es geht Sch. um einen wirklichen Schriftbeweis für die These seiner Arbeit (vgl. 300).

Wenn es Sch.s Intention war, die These nahezubringen: „Die Preisgabe des Schöpfungsbezugs und damit auch der ‚kosmischen‘ Größe des Offenbarungs- und Heilsgeschehens führt letztlich auch zur Preisgabe der Inkarnation“, so hat er diese fundamentalchristologische Aufgabe in einer überaus anregenden, umfassenden, durchdachten Weise in die Tat umgesetzt.

W. Breuning, Bonn

SECKLER, Max: Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit. Freiburg: Herder-Verlag. 1980. 222 S. Kart.

Die elf in diesem Band vereinigten Beiträge des Tübinger Fundamentaltheologen aus den Jahren 1967 bis 1979 sind nach folgenden Gesichtspunkten geordnet: Theologie im Haus der Wissenschaften; Theologie als kirchliche Wissenschaft; Theologie im Lebensfeld der Kirche (Konflikt und Einheit, Kompromiß in Sachen der Lehre); Theologie im Gang der Geschichte (Tradition, Fortschritt, Theologie im Mittelalter); Theologie als lebendiges Programm (Thomas von Aquin, Johann Sebastian Drey). Der Text ist durch Zwischentitel aufgelockert. Man vermißt die Register.

Das vorgestellte Buch ist wichtig für ein rechtes Verständnis der Theologie und zahlreicher theologischer Sachverhalte. S. plädiert u. a. für eine neue Ethik und Ontologie der Konflikte (95: „Wo Leben ist, da ist Spannung und Gegensatz.“) und erinnert dabei an Guardinis Schrift: Der Gegensatz (1925). Er setzt sich für eine nicht-progressistische Interpretation der Dogmengeschichte ein (vgl. besonders 147/148). Er hebt hervor, daß es nach Drey in der Kirche eine öffentliche Meinung geben müsse (183, was übrigens auch Pius XII. vertrat).

Die Art, wie Pius XII. und Paul VI. die Theologie als kirchliche Wissenschaft hinstellten, erklärt sich wohl auch aus der noch nachwirkenden gegenreformatorischen Einstellung. Angesichts der Aussagen des Aquinaten über das Ansehen der Wahrheit (vgl. 170/171) darf man nicht übersehen, daß bei der Vernunft übersteigenden Offenbarungswahrheit auch eine Rolle spielt, wer sie sagt. Auf der Seite 68 ist Pius XI. (nicht: XII.) gemeint.

S. setzt die Tradition der katholischen Tübinger würdig fort.

H. Schützeichel, Trier

CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Herausgegeben von F. Böckle, F. X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte in Verbindung mit R. Scherer. Teilband 21: M. Seckler, Aufklärung und Offenbarung. B. Welte, Ideologie und Religion. R. Schaeffler, Kritik und Anerkennung. 143 S. geb. mit Schutzumschlag. 28,80 DM. Teilband 26: L. Kolakowski, Toleranz und Absolutheitsansprüche. B. Welte, Christentum und Religionen der Welt. J. Maier, J. J. Petuchowski, Cl. Thoma, Judentum und Christentum. 175 S. Geb. mit Schutzumschlag. 29,50 DM. Freiburg–Basel–Wien: Herder-Verlag. 1980.

Die neue Herder-Reihe, die 1980 zu erscheinen begann und 30 Bände umfassen wird, bietet eine für die moderne Welt offene Theologie und Geisteshaltung. In der neuzeitlichen Gesellschaft spielen z. B. die Aufklärung, die Ideologie, die Kritik, die Toleranz sowie die nichtchristlichen Religionen und das Judentum eine Rolle. Diese Begriffe und Wirklichkeiten werden in den hier vorzustellenden Bänden 21 und 26 erklärt und mit dem katholischen Glauben in Verbindung gebracht.

Der Tübinger Fundamentaltheologe Seckler – um nur dies hervorzuheben – versteht es in seinem sehr instruktiven Beitrag, das Verhältnis von Aufklärung und Offenbarung weniger apologetisch zu behandeln, als es bisher vielfach geschah. Er weist u. a. darauf hin, daß als Folge der Auseinandersetzungen um den Offenbarungsglauben im Zeitalter der Aufklärung das Thema „Offenbarung“ immer mehr in den Mittelpunkt des theologischen Interesses rückte und der Offenbarungsbegriff die Aufgabe übernahm, die Ursprungs- und Wesensdimension des Christentums gesamthaft anzuzeigen. S. unterstreicht sodann die Aktualität der Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung bei Thomas von Aquin. Wie insbesondere dessen Forderung, die Argumente gegen den Glauben aufzulösen (rationes solvere), zeige, müsse die Theologie die Wahrheit der Offenbarung gegen Infragestellungen rational verteidigen. S. kann mit Recht feststellen: „Ein Glaube, der sich der Aufklärung verweigert und verschließt, sei es aus welchen Gründen auch immer, ist zumindest ein ängstlicher und unsicherer Glaube“ (65).

H. Schützeichel, Trier

GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE / EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION: Wege zur Gemeinschaft. Alle unter einem Christus. Paderborn: Verlag Bonifacius-Druckerei / Frankfurt am Main: Verlag Otto Lembeck. 1980. 63 S. Sn. 5,40 DM.

Die gemeinsame römisch-katholische / evangelisch-lutherische Kommission hat in den letzten zehn Jahren eine Reihe von beachtlichen Dokumenten erarbeitet: Das Evangelium und die Kirche (Malta-Bericht 1972); Das Herrenmahl (1978); Das geistliche Amt in der Kirche (1981); Wege zur Gemeinschaft (1980); Alle unter einem Christus (1980). Die beiden Texte von 1980 sind in dem vorliegenden Band veröffentlicht. Während die Erklärung „Alle unter einem Christus“ eine 28 Punkte umfassende Stellungnahme zum Augsburgischen Bekenntnis von 1530 bietet, befaßt sich das Dokument „Wege zur Gemeinschaft“ in 96 Abschnitten mit dem Ziel der christlichen Einheit und den konkreten Schritten zu diesem Ziel. Dabei wird die christliche Einheit gesehen als eine gnadenhafte Gemeinschaft, die konstituiert wird durch das Wort, das Sakrament und den Dienst, die sich verwirklicht in Glaube, Hoffnung und Liebe, die Gestalt gewinnt durch die Strukturen der Sichtbarkeit, der Vielfalt und der Dynamik und die sich durch die Universalität auszeichnet. Es werden weiterführende Bemerkungen gemacht zu wichtigen ökumenischen Problemen, z. B. zur Zahl der Sakramente (Nr. 19; 69), zum Komplex des kirchlichen Amtes (Nr. 20–23; 70–72; 87–90), zur Eucharistiegemeinschaft (Nr. 68; 81), zur Heiligen Schrift und zur Tradition (Nr. 62–65). Bemerkenswert sind auch die trinitarische Sicht der Einheit gemäß Vaticanum II (vgl. UR 2) (Nr. 43–45; 92) und die Besinnung auf die christlichen Grundhaltungen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe (Nr. 24–31; 73–85).

H. Schützeichel, Trier

LASST EUCH NICHT ENTMUTIGEN / Die Reden des Papstes. Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seinem Pastoralbesuch in Deutschland (15.–19. November 1980) sowie Begrüßungsworte und Reden, die an den Heiligen Vater gerichtet wurden. Mit einer theologischen Einführung von Prof. Dr. Alfred Läßle und einer Analyse von Dr. Hajo Goertz. Aschaffenburg: Paul-Pattloch-Verlag. 1980. 336 S. 28,- DM.

Für die notwendige „Nacharbeit“ des Papstbesuches in Deutschland empfiehlt sich dieser Band aus drei Gründen. Erstens enthält er sämtliche Texte. Zweitens sind diese Texte mit sorgfältig ausgewählten Zwischenüberschriften versehen. Drittens geben zwei zusätzliche Beiträge gute Verstehenshilfen: Läßle erläutert umsichtig die Theologie und Pastoral des derzeitigen Papstes, und Goertz analysiert gründlich und überlegt die päpstlichen Predigten und Ansprachen in Deutschland.

H. Schützeichel, Trier

ADAM, Adolf / BERGER, Rupert: Pastoral liturgisches Handlexikon. Freiburg: Herder-Verlag. 1980. 570 Seiten. Geb. 58,- DM.

Das Pastoral liturgische Handlexikon (abgekürzt PLH) schließt eine von vielen schmerzlich empfundene Lücke. Zwar erschien schon 1969 das „Kleine Liturgische Wörterbuch“ (Herderbücherei 339–341; abgekürzt KLW), damals eine ausgezeichnete Orientierung über die Liturgie im Stadium ihrer Erneuerung, doch war es bald vergriffen und wurde nicht mehr neu aufgelegt. Auf der Grundlage dieses Buches hat der damalige Verfasser Pfarrer Dr. Rupert Berger in Zusammenarbeit mit dem emeritierten Mainzer Liturgiewissenschaftler Prof. Adolf Adam das nun vorliegende PLH erstellt. Es kann sich heute auf eine fast vollständig abgeschlossene Liturgiereform beziehen, wodurch ihm eine längere Gültigkeitsdauer beschieden sein wird als seinem Vorgänger. Nach Auskunft der Herausgeber geht es vorrangig darum, „den Gottesdienst nach dem II. Vatikanum in gestraffter Form zu beschreiben, zu begründen und fruchtbar zu machen“ (Vorwort). Eine kritische Gesamtwürdigung dieses 570 Seiten starken Buches ist hier nicht möglich. Wir wollen jedoch an Hand zweier Stichwörter seine Eigenart gegenüber dem Vorgänger erläutern. Der Artikel „Hochgebet (eucharistisches)“ wurde mit einigen Retuschen fast wörtlich übernommen (I. Die Funktion des Hochgebets: Lobpreis, Tischsegen, Opfergebet; II. Die Einfügungen ins Hochgebet). Zusätzlich aber werden die vier Hochgebete des Meßbuchs von 1975 im einzelnen vorgestellt und die anderen im deutschen Sprachraum approbierten Hochgebete aufgezählt. Verschieden wird auch nicht das Bemühen um neue, dem Empfinden unserer Zeit stärker angepaßte Texte. Wie schon im KLW findet auch im PLH die Praxis der evangelischen Kirche kurze Erwähnung, wobei man im PLH auf die gerade in den letzten Jahren wachsende Wiederentdeckung des Hochgebets hätte hinweisen sollen, wie sie z. B. 1979 auf dem Evangelischen Kirchentag in Nürnberg ihren Niederschlag gefunden hat (vgl. Forum Abendmahl, hrsg. von G. Kugler, Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 346; vgl. auch TRE 1 (1977) 324 f.).

Im Unterschied zu dem stark erweiterten Artikel „Hochgebet“ konnten andere reduziert werden, so der in beiden Büchern nachfolgende Artikel „Höhere Weihen“. Die 1972 erfolgte Neuordnung der Weihen ließ die Unterscheidung zwischen „höheren“ und „niederen“ Weihen fortfallen. So genügt in einem pastoral liturgischen Arbeitsinstrument heute dazu nur noch ein kurzer Hinweis. Bedeutsam sind auch einige neu hinzugekommene Stichwörter wie „Kommunikation im Gottesdienst“, „liturgischer Arbeitskreis“, „thematischer Gottesdienst“, „priesterloser Gottesdienst“. Sehr hilfreich sind die knappen, aber aufschlußreichen Literaturangaben und das ca. 1000 Stichwörter umfassende Verzeichnis der Artikel und Verweise, das sinnvollerweise vorn im Buch steht.

Insgesamt handelt es sich um eine sehr erfreuliche Publikation, die man allen liturgisch Interessierten, vom Wissenschaftler bis zum Laienhelfer, bestens empfehlen kann. Weniger erfreulich ist gegenüber dem Taschenbuch von 1969 nur der Preis, der sich auf 58,- DM (Einführungspreis!) beläuft.

A. Gerhards, Trier

GEMEINSAM DAS LEBEN FEIERN: Gottesdienste mit jungen Menschen. Hrsg. Deutscher Katecheten-Verein E. V., München. Verlag Butzon und Bercker, Kevelaer. 1980. 344 S. 32,- DM.

Wie kann ich Jugendliche für den Gottesdienst begeistern? Diese Frage beschäftigt alle, die in der Pastoral einer Gemeinde tätig sind. Die Jugend verlangt nach neuen Gestaltungsmöglichkeiten, durch die sie sich angesprochen fühlt. Der Deutsche Katecheten-Verein hat nun im Verlag Butzon und Bercker (Kevelaer) eine Zusammenstellung von Gottesdiensten mit jungen Menschen vorge-

legt. Dem umfangreichen Werk ist eine ausführliche Einleitung (S. 14–32) vorangestellt. Darin kommen auch die Problematik der Jugendgottesdienste zur Sprache sowie die Vorstellungen junger Menschen. Auf den Seiten 30–32 finden sich zudem praktische Hinweise zum Umgang mit dem Buch. Hierzu bleibt anzumerken, daß sich die einzelnen Gottesdienstvorlagen nicht einfach für jede Gemeinde kopieren lassen. Vielmehr sollte die Eigenart einer jeden Pfarrei und ihrer Jugend berücksichtigt werden.

Die 26 Gottesdienstentwürfe sind einerseits am Kirchenjahr orientiert (Nr. 1–13), berücksichtigen andererseits aber auch verschiedene Themen (Nr. 14–26) z. B.: Glück, Leben, Tod. Bei diesen Entwürfen wurden darüber hinaus unterschiedliche Gottesdienstformen beachtet: Bußfeier, Eucharistiefeier, Fröhschicht, Jugendkreuzweg und Laudes. Damit kann die Jugend über „Früh- und Spätschicht“ auch an das Stundengebet der Kirche herangeführt werden.

Der Anhang (S. 309–344) bringt ausführliche Hinweise auf Lieder, meditative Musik, Bibelstellen sowie Elemente für den Gottesdienst. Alles in allem: Dieses vorliegende Arbeitsbuch ist eine Hilfe für jeden, der Jugendgottesdienste selbst gestalten muß oder mit einer Gruppe erarbeiten möchte.

H. Bodewig, Bedburg

SCHNEGG, Matthias: Damit es Freude macht. 68 Spielmodelle für Kindergottesdienste an Sonn- und Festtagen und für verschiedene Anlässe. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 1980. 160 S. 19,80 DM.

Der sonntägliche Kindergottesdienst stellt eine immer neue Aufgabe an den Zelebranten bzw. an alle die, die ihn mit vorbereiten. Kinder lieben Abwechslung. Sie wollen zudem mittun können. Daher gehört das Spiel schon fast zu einem festen Bestandteil des Kindergottesdienstes.

Matthias Schnegg hat 68 Spielmodelle vorgelegt. Sie sind im wesentlichen ohne komplizierte und langwierige Vorbereitungen durchführbar. Dennoch verstehen sie sich nicht als fertige Rezepte, sondern lassen der persönlichen Kreativität freien Raum. Der Verfasser hat seine Spiele am Kirchenjahr orientiert. Somit erliegt der Kindergottesdienstleiter nicht der Gefahr, nur leicht spielbare Texte der Heiligen Schrift zu verwenden. Vielmehr kann aus dem Reichtum des Alten und Neuen Testaments geschöpft werden.

Ein Stichwortregister erleichtert den Umgang mit diesem Buch und zeigt die Einsatzmöglichkeiten der Spiele auf.

H. Bodewig, Bedburg

KOZELKA, Leo: Lefebvre. Ein Erzbischof im Widerspruch zu Papst und Konzil. Aschaffenburg 1980. 187 S.

Nicht alle Katholiken haben die Reformen des Vaticanum II (1962–1965) positiv aufgenommen. Die Rezeption der Beschlüsse dieser Kirchenversammlung ist noch im Gange. Für die totale Ablehnung des Konzils steht der suspendierte Erzbischof Marcel Lefebvre. Zwar hatte er als Teilnehmer des Konzils die meisten der Konzilsdokumente unterzeichnet, aber einige Jahre nach Abschluß der Kirchenversammlung ging er auf Kollisionskurs zu den nachkonziliaren Reformen.

Kozelka zeigt in seinem Buch, daß die Kritik des Erzbischofs auf schwachen Füßen steht. Dem suspendierten Erzbischof fehlen für die meisten seiner theologischen Thesen die Beweise. Doch er hat zweifellos eine „Marktlücke“ entdeckt, spricht alle die an, denen die Berufung auf einen imaginären „Geist“ des Konzils mißfällt. Der Autor kann überzeugend nachweisen, daß die zahlreichen Reden und Schriften Lefebvres wenig an sachlicher Kritik enthalten. An vielen Stellen setzt L. an Stelle einer Beweisführung eine Argumentation aus dem Irrealis. Besonders schwach ist L.s Position bezüglich der Gründung von Priesterseminaren, die „auf einer sophistischen Rechtsfiktion“ (53) beruhen. Fatal ist auch L.s Stellung zu den erneuerten Sakramenten, wie Kozelka zu Recht betont. Besonders der Terminus „Bastardsakramente“ wird einer gründlichen Analyse (64, 155) unterzogen. Der Autor kann mittels eines ausführlichen Vergleiches der betreffenden

Passagen L.s mit den authentischen Quellen belegen, daß die Anklagen des Erzbischofs gegen die erneuerte Liturgie jeglicher Grundlage entbehren (135–164). Ähnliches gilt für die Problematik der Religionsfreiheit, des Ökumenismus und der Kollegialität der Bischöfe. In allen Fällen gibt der Autor die Meinungen L.s exakt wieder und widerlegt sie in möglicher Kürze und gewünschter Schärfe.

So bietet das Buch eine knappe Übersicht über die Theologie des Traditionalisten Marcel Lefebvre und leistet eine Widerlegung. Doch Verarbeitung und Berücksichtigung der Literatur zum „Fall Lefebvre“ enttäuschen; man hätte sich eine intensivere Nennung und Wertung der bereits vorhandenen Literatur wünschen können. Dann wäre wahrscheinlich aufgefallen, daß die theologischen Argumente sachlich nicht über die Anmerkungen des französischen Theologen Yves Congar hinausgehen. Wenn Kozelka im Vorwort eigens betont, „auf einen sorgfältigen Nachweis der Beweisstellen“ geachtet zu haben, so darf gesagt werden, daß dies nur begrenzt richtig ist. Warum nennt der Verfasser nicht die deutschen Übersetzungen der Schriften L.s? Warum zitiert er in dem Kapitel „Auf dem Weg zu Ungehorsam und Spaltung“ (50–96) nicht Literatur, die den Gang der Entwicklung aus der Sicht L.s. darstellt? Diese gibt es! Kozelka stellt auch die Rezeption des Konzils zu einfach dar. L. konnte gerade wegen einer einseitigen Auslegung, die mancherorts betrieben wurde, einen so großen Zulauf bekommen. Es wäre an der Zeit, auch hier einige kritische Worte zu finden. Das Phänomen Lefebvre ist nicht mit theologischen Argumenten aus der Welt zu schaffen, vielmehr dürfen die vielen mit Emotionen angeladenen Anhänger (und auch wohl Geldgeber) nicht unterschätzt werden. Der Autor scheint das Problem gesehen zu haben und weist wenigstens kurz (165–185) auf dieses Potential der Unzufriedenen hin.

Die kritischen Anmerkungen sollen nicht den Blick für die positiven Seiten des Buches versperren. Immerhin erlaubt es einen informativen Blick auf die Problematik und kann sicher zur Versachlichung der Diskussion zwischen den extremen Richtungen innerhalb der heutigen Kirche beitragen.

J. Overath, Troisdorf

SCHILLER, Gertrud: Ikonographie der christlichen Kunst. Bd. 4/2: Maria. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 1980. 263 S., 839 Abb.

Mit diesem Band erreicht dieses Standardwerk der christlichen Ikonographie beinahe seinen Abschluß. Es steht noch Band 5 aus mit den Themen: Apokalypse, Weltgericht, Engel und Trinität. – Das Thema „Maria“ erfährt hier zunächst eine einleitende Darstellung durch den Münchener Byzantinologen Klaus Wessel: „Die Entstehung der Marienfrömmigkeit.“ Ebenso hat Wessel das Kapitel behandelt: „Das autonome Marienbild des Ostens.“ Die folgenden Abschnitte behandeln: Kindheit und Jugend Mariens (Bildzyklen des Ostens und des Westens, Einzelszenen), Der Tod Marias und ihre Verherrlichung (Der kanonische östliche Bildtypus der Koimesis, Die abendländische Darstellung der Dormitio mit der Assumptio animae in der Buchmalerei vom 9. bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts, Die Darstellung in der Monumentalkunst des hohen Mittelalters, Die zyklische Darstellung nach den Legenden, Der Marientod des späten Mittelalters und der Renaissance, Maria in der Glorie über dem Grab und ihre Himmelfahrt, Die Krönung Marias im späten Mittelalter und in der Renaissance), Die Immaculata Conceptio Mariae (Die Lehre, Die bildliche Darstellung in ihrer Verknüpfung mit Anna, Einzeltypen der Maria Immaculata, Die Verherrlichung Marias im Zusammenhang der Lehre von der Immaculata Conceptio), Das Bild der Gottesmutter im Abendland (Die abendländische Weiterentwicklung der Darstellungstypen des Ostens, Das italienische Maesta-Retabel im 13. und 14. Jahrhundert, Ikonographische Erweiterungen des Madonnenbildes vom 14. Jahrhundert an, Sondertypen der Mariendarstellung im Spätmittelalter). – Dazu kommen noch: Register des vierten Bandes sowie Register der Bände 1 bis 4 (Rupert Schreiner) mit Beiheft. – Wie in den früheren Bänden auch legt G. Schiller großen Wert auf die Verbindung von Bild und theologischer bzw. frömmigkeitsgeschichtlicher Interpretation. Dadurch ist hier eine Art von „ikonographischem Marienbuch“ entstanden, die deutlich macht, daß in aller Vielfalt der Darstellungsmöglichkeiten nicht eine im Grunde doch mehr oder weniger eintönige Aussage „vorherrscht“; es ist vielmehr so, daß diesem Pluralismus auch weithin ein Pluralismus der Aussagen entspricht, so daß in der Tat von einem manchmal schier überwältigenden Reichtum

gesprochen werden kann. – Ein weiteres ist gerade bei diesem Band sehr auffallend: Wie ein roter Faden durchzieht der Vergleich zwischen Ost und West weite Teile der Abhandlungen, so daß dieses Buch auch einen sehr guten, breiten Einstieg gewährt in das, was man allgemein das „Marienbild des Ostens“ nennen könnte.

E. Sauser, Trier

VAN DER MEER, Frits: Christus. Der Menschensohn in der abendländischen Plastik. Übersetzung ins Deutsche von Frans Stoks. Freiburg–Basel–Wien: Herder. 1980. 328 S., 210 Fotos, davon 16 in Farbe. Leinen. 98,— DM.

Aus der Zeit vom 4.–18. Jahrhundert wird hier die Gestaltwerdung des Christusbildes vor Augen geführt, wobei in der Bildauswahl Hans Sibbelee, der treffliche Fotograf dieses Werkes, vor allem sich auf den französischen, niederländischen und westdeutschen Raum konzentriert. Aber auch Beispiele aus der christlichen Antike und aus dem byzantinischen Bereich fehlen nicht. Die Sprache des Buches ist sehr anregend, da und dort etwas verwegen und sehr pointiert. So, wenn es S. 77 heißt: „Barocke Kreuze sind weder ergreifend noch herausfordernd heroisch. Sie sind schön oder vielmehr kunstvoll. Ich nehme an, man hat inbrünstig vor ihnen gebetet, besonders vor jenen kleinen Elfenbeinkreuzfixen.“ Knappe, in die Debatte hineingeworfene Behauptungen reizen förmlich zum Nachprüfen ihres hundertprozentigen Wahrheitsgehaltes – z. B.: „Nun ist es jedoch merkwürdig, daß keine einzige Christusstatue aus der langen Zeit nach dem Tridentinum . . . im Vordergrund steht in unserem musée imaginaire. Ich fordere jeden heraus, mir eine zu nennen . . . Christus jedoch ist allzusehr zum Klischee geworden, niemand sieht ihn direkt vor sich“ (76). – Interessant ist es auch, wie der Verf. in knappen Zügen es vermag, darzulegen, wie das Bild von Christus, dem Sieger, nie diese große Rolle in der Kunst gespielt hat, wie man das so allgemein annimmt. Bedenkenswert erscheinen die Worte: „Bemerkenswerterweise kommt der Sieger in der griechischen . . . Ikonographie nie vor. Der griechische Christos Pantokrator, Christus Allherrscher, ist und bleibt der Lehrer . . . Im Westen kommt der Sieger vor bis ins 12. Jahrhundert. Gleichwohl bleibt sein Bild selten, so gut wie immer ist er in die Gewänder des Lehrers gehüllt: Das Panzerhemd ist, ebenso wie die gerade Lanze, eine Ausnahme . . . Der Abschied des Siegers fällt ins zweite Viertel des 13. Jahrhunderts, und zwar in Chartres und Amiens“ (40). – Die Fülle des Darstellungsmaterials gliedert sich in die Kapitel: Einleitung, das unbekannte Antlitz, der Lehrer, der Sieger, die Majestas und der Richter, der Gekreuzigte, der Menschensohn, der Schmerzensmann, der Gottmensch. – Daran schließen sich Anmerkungen zum Text, Angaben zu den Abbildungen, Ikonographisches Register, Ortsregister zu den Abbildungen, mit Karte. – Schließlich folgt der große Abschnitt mit den Abbildungen des Bildes Christi und mit der Übersetzung der Zitate vor den einzelnen Abschnitten der Bildfolge. – Diese Veröffentlichung stellt eine z. T. freundlich provokative Sammlung von Anfragen und Feststellungen für den Bereich der Ikonographie zum Christusbild dar.

E. Sauser, Trier

NYSSSEN, Wilhelm: Romanik – hohe Welt des Menschen. Reihe: Occidens – Horizonte des Westens. Bd. 5. Trier: Spee-Verlag. 1980. 113 S., 14 Textillustr. 56 Farbt. Leinen mit Schuber. 68,— DM.

Das Grundanliegen dieses Werkes wird in der Einleitung mit den Worten umrissen: „Kann in der Zeit der Romanik, einer Epoche zwischen 1050 und 1250 in Europa, trotz ihrer vielfältigen geistigen und örtlichen Differenzierungen von einem Menschenbild gesprochen werden, das wenigstens in seinen Grundzügen eine innere Einheit aufweist? Das ist die Frage, die in den sieben Kapiteln dieses Buches gestellt und allein aus den reichen Zeugnissen dieser Epoche in Bild und Wort beantwortet wird: Es gibt diese verborgene Einheit der Auffassung vom Menschen, weil sein Gegenüber, der Menschensohn, dem Zeitalter wie ein Richtmaß für dieses Bild allseits gegenwärtig ist. Während der Historiker vielfach nur auf die unterschiedlichen Strömungen der Zeit achtet, versucht der Geisteswissenschaftler trotz aller Unterschiede und Gegensätzlichkeiten zu fragen, ob nicht doch ein gemeinsamer Lebensrhythmus am Grunde schwingt, der vielleicht sogar die eigent-

liche Ermächtigung zu jeder gestalterischen Variation der vielen Themen in allen Künsten der Zeit in sich birgt“ (9). Diese „verborgene Einheit“ der Auffassung vom Menschen umschreibt Nyssen dann kurz darauf mit der Bemerkung: „In der Romanik wußte sich der Mensch noch ganz eingebunden in den Kosmos, zwar selbst als kleines Weltall, und obwohl er sich als todverfallen ohnmächtig gegenüber dem Ablauf des Schöpfungssinnes erkannte, wußte er sich dennoch als dessen edelsten Teil in ihm geborgen. Es ist kaum mehr zu erahnen, wie stark sich der Mensch jener Zeit in das Schöpfungsganze einbezogen fühlte, während die spätere Zeit, die bis heute reicht, den Menschen nur noch als das selbsthaft bestimmende Gegenüber der Natur ansah, das ihre Kräfte seinen Zielen (bis zur differenzierten Technik) dienstbar zu machen in der Lage ist. In der Romanik lebt ein anderer Sinn. Der Mensch ist nur Herr, insoweit er empfängt“ (9 f.). Von daher ist dann auch die Einteilung in die Kapitel verständlich, die folgende Namen tragen: Bildgrund, Menschwerdung, Geist und Leib, Weltgeviert, Die Zeugen, Wiederkunft, Zusammenschau. – Man könnte dieses Werk auch als eine Lehre vom Menschen in der Zeit der Romanik bezeichnen, ein Bilderbuch, das lehrt, sich einzufühlen in das, was die Romanik vom Menschen dachte. Die Worte, die der Verf. dazu findet, vermögen es sehr wohl, in diese Welt einzuführen – so, wenn er in dem Kapitel „Die Zeugen“ sagt: „Die überraschende Erkenntnis . . . lautet, daß der Mensch an sich oder für sich gar nicht vorkommt, auch nicht der selig in sich ruhende Mensch, der an seinem Dasein Genüge hat, sondern immer nur der auf ein Ereignis bezogene Mensch, als wäre sein Bild immer von etwas umschlossen oder bewegt, das größer ist als er selbst und ihn daher überragt. Damit verbunden ist allerdings eine Forderung, die sich aus allen Bereichen des romanischen Weltgefühls ergibt, nämlich daß der Mensch nur dann ganz Mensch und in allen seinen Qualitäten gesteigert sein kann, wenn er auf etwas außerhalb seiner selbst bezogen ist . . . Er kann nur wahrhaft Mensch sein, wenn er sich übersteigt. Die starke Empfindung, die hinter einer solchen Auffassung steht, sieht den Menschen als ein Wesen, das von der Macht des Göttlichen maßlos geliebt und so wunderbar ausgestattet wurde, daß es durch diese Macht ständig aus seiner Begrenzung herausgefordert wird, um durch Freiwerden von sich selbst an jenem geheimnisvollen Bild zu arbeiten, das Gott als ‚fließendes Licht‘ in ihn gelegt hat“ (63).

E. Sauser, Trier

APOKALYPSE – Eine Holzschnittfolge der Sammlung Este. Analyse von S. S. Ludovici. Lat. Text der kritischen Oxforder Ausgabe von J. Wordsworth u. H. White. Anmerkungen von C. Angelini. Parma-Genf: Franco Maria Ricci-Weber. 1974. 173 S., 49 Farb.

Diese Apokalypse in Holzschnitten, die sogenannte vierte Ausgabe, wird in der Este-Bibliothek in Modena aufbewahrt. Mit Recht wird immer wieder festgestellt, daß diese zu den bedeutendsten Dokumenten der Geschichte des Buches und zu den ältesten Holzschnittbüchern gehört. Sie wird in vorliegender Publikation zum erstenmal der Öffentlichkeit vorgestellt. Im Bereich der Niederlande oder des Niederrheins um die Mitte des 15. Jahrh. entstanden, wird hier gleichsam ein Bildokument zur religiösen Atmosphäre der damaligen Zeit vor Augen geführt. S. S. Ludovici geht in seiner ausführlichen Analyse gerade auch auf diesen Punkt ein und stellt fest: „Die Bilder-Apokalypse, die zweifellos zu den ältesten Texten und wichtigsten und ehrwürdigsten Reihenwerken gehört, eignete sich gut für Ansätze zu einer Erneuerung der Kirche. Die Polemik gegen die verweltlichte Kirche, die in der Ausgabe IV so deutlich wird, daß sie vorreformatorische Züge gewinnt, kann nicht zufällig sein“ (81 f.). – An einer anderen Stelle sagt Ludovici: „Der Holzschnittkünstler von IV geht auf die Sitten der Zeit ein, ist ausdrucksvoller, stärker, dynamischer. Er entledigt sich fast völlig des byzantinischen Elements, vermenschlicht Gebärdenspiel und Handlungen. Er ist scharfsichtiger und überzeugender im Bericht der Ereignisse im Gegensatz zu I–II, wo gleichsam mechanisch, in kristallisierten Gesten, die feierliche Haltung des Vorbilds wiederholt wird, in dem sich die hohe Stilisierung, die monumentale Auffassung, die scharfsinnige chromatische Metaphysik englisch-fränkisch-byzantinischer Prägung verbanden. IV hat auch noch . . . eine beachtliche polemische Note mit humoristischem Einschlag gegenüber Kirchenmännern, hedonistischen Prälaten, die fast immer in Szenen der Mißbilligung und Verurteilung erscheinen: eine Haltung, die uns darin . . . von den Brüdern des gemeinsamen Lebens herzuleiten scheint. Außerdem ist zu betonen, daß IV das erste Holzschnittbuch ist, das die Reihenfolge der Episoden in Übereinstimmung mit dem Bibeltext streng einhält“ (87). – Weil, wie bereits erwähnt, in den Darstellungen dieser

Apokalypse nicht einfach Vorbilder wiederholt werden, sondern den Holzschnitten ein „neuer Geist“ (88) eingebläst wird, sind sie neben dem frömmigkeitsgeschichtlichen Aspekt vor allem auch von der Entwicklung der Ikonographie her von Bedeutung.

E. Sauser, Trier

BLUNT, Anthony: Kunst und Kultur des Barock und Rokoko. Architektur und Dekoration. Unter Mitarbeit von A. Laing, Chr. Tadgell u. K. Downes. Aus dem Englischen von A. Baier u. U. Stadler. Freiburg–Basel–Wien: Herder. 1980. 352 S. 431 Abb., darunter 32 Farbtafeln von W. Swaan, mit zahlreichen Grundrissen u. Architekturzeichnungen u. einer Übersichtskarte. Leinen. 135,- DM.

Die Fülle des Materials wird durch die großen Kapitel: Italien, Frankreich, Flandern-England und Holland, Mittel- und Osteuropa, Die Iberische Halbinsel und Die Neue Welt gegliedert. – Natürlich sind im Zuge der einzelnen, sehr genauen Darlegungen immer wieder Hinweise auf Symbolik und Ikonographie zu finden. Vor allem aber sind diesbezügliche Aussagen in der großen Einleitung enthalten. Hier spielt die Zeit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts im Vergleich zum eigentlichen Barock eine wichtige Rolle. Gilt für die strenge und heroische Phase der Reformkirche, daß sich auch in der Kunst entsprechende Tendenzen zeigten, die darauf bedacht waren, den Verordnungen des Konzils von Trient ja gerecht zu werden – so kann für die eigentliche Barockzeit gesagt werden: „Wie zu erwarten war, verlangte diese neue Gesinnung des Triumphes auch einen neuen Kunststil. Die streng didaktische Art der Malerei, die in den Jahren der Reform befürwortet worden war, wich jetzt einem fröhlichen und mehr gefühlsmäßigen Stil in Übereinstimmung mit der neuen religiösen Haltung, wobei die Verehrung der Jungfrau Maria und ihres Kindes sowie der Heiligen eine führende Rolle bei den Darstellungen spielte. Erscheinungen der Madonna, Heilige in Verückung und wundersame Begebenheiten wurden bevorzugte Motive der Maler und Bildhauer, und um sie bildlich darzustellen, erfanden die Künstler neue Mittel: wirbelnde Kompositionen, eine warme reizvolle Farbgebung, die Personen in starkem Bewegungsablauf, dramatisches Gebärdenspiel und eine Vielzahl von Hilfsmitteln wie Wolken, Kindergestalten und Strahlen. ... Wenn man diese neue Kunstrichtung mit einer einzigen Bezeichnung benennen sollte, so könnte man sie rhetorisch nennen. Die Künstler wollten Staunen hervorrufen, wollten stark gefühlbetonte Effekte schaffen, die sie oft sogar abrupt auf den Betrachter einwirken lassen. Sie richteten dabei ihr Augenmerk nicht nur auf die anspruchsvollen römischen Geistlichen und Aristokraten, sondern auch auf die Tausende von Pilgern, die die Ewige Stadt suchten“ (10). – Besonders aufschlußreich für die Verwendung von Symbolik in der Barockarchitektur ist auch die Feststellung: „Komplizierte sinnbildliche Darstellungen wurden oft bei der Verzierung und sogar beim Entwurf barocker Kirchenbauten benutzt. Die Attribute der jeweiligen Heiligenfigur, der der Kirchenbau geweiht war, können in die Stukkatur, in Tafel- und Altargemälde oder sogar in den Bauplan der Kirche integriert sein. Oft gibt es Anspielungen auf die Vorstellung, daß eine Kirche ein modernes Gegenstück zum Tempel Salomos sei. Im Entwurf kann der Baumeister ein Dreieck als Symbol der Dreieinigkeit vorsehen oder den sechszackigen Davidstern für die Weisheit“ (13). Im Überblick über dieses Werk kann mit vollem Recht gesagt werden: Hier ist ein Standardwerk geschaffen worden zum Phänomen „Barock und Rokoko“, wobei der Verf. betont: „Es lag in unserer Absicht, für jenen Leser zu schreiben, der ein Interesse an der Architekturgeschichte hat, aber nicht unbedingt ein Spezialwissen auf diesem Gebiet besitzt“ (7). Trotzdem: Auch der Fachmann wird nach diesem Buch greifen, eben wegen der zusammenfassenden und zugleich sehr detaillierten Schau – in Text und Abbildungen.

E. Sauser, Trier

KALLIS, Anastasios (Hrsg.): *Philoxenia*. Prof. Dr. Bernhard Kötting gewidmet von seinen griechischen Schülern. Münster: Aschendorff-Verlag. 1980. 310 Seiten, Ln. 78,- DM.

Unter den 19 Beiträgen, angeführt durch ein Glückwunschsreiben des Ökumenischen Patriarchates, seien besonders hervorgehoben: A. Basdekis: Die orthodoxen Kirchen und die innerdeutsche Ökumene, G. Zaphiris: Der Logos Gottes als Quelle des Lebens nach Athanasios des Großen, A. Kallis: *Philanthropia*. Das Prinzip der Liebe in der orthodoxen Kirche und Theologie, A.

Katsanakis: Anmerkungen zur Dialektik von religiösem Kult und Gesellschaft in Griechenland, Chr. Papakonstantinou: 40 Jahre orthodoxe Theologie. Vom 1. zum 2. orthodoxen theologischen Kongreß in Athen, und Gr. Pitsiounis: Johannes Chrysostomus über den Vorrang des Bischofs von Rom. – Aus diesen Arbeiten seien einige zentrale Gedanken vorgestellt. Für die innerdeutsche Ökumene wird von Basdekis besonders auf die Notwendigkeit verwiesen, die praktische Zusammenarbeit als eine selbstverständliche Parallele des Glaubensgesprächs zu werten. Daher gilt: „Eine Trennung zwischen liturgischem und diakonischem Wirken ist in beiden Kirchen unzulässig“ (49). Kallis umschreibt die Philanthropia mit den Worten: „Der zentrale Gedanke, der alle orthodoxen Versuche, die Kirche zu beschreiben, durchdringt, ist die Idee der Liebe, und zwar nicht als eine moralische, sondern als eine geistlich-mystische Kategorie. Die Liebe ist das organische Prinzip der Kirche, die einen Liebesbund im Heiligen Geist darstellt. In ihrer Struktur ist sie ein Abbild der göttlichen Trinität, deren Liebe sich im Leben der Kirche widerspiegelt“ (149). Von nicht zu unterschätzender Bedeutung sind weiter die Aussagen des Artikels von Katsanakis. Hier wird deutlich gemacht, wie Kult, wenn er in einem bestimmten Sinn von der Gesellschaft abhängig ist, nicht mehr Gott, sondern sehr handfest, das heißt politisch dem Menschen dient. Dies wird vom Verf. für die Situation im kaiserlichen Byzanz dargelegt. So heißt es z. B.: „Das macht deutlich, daß die byzantinische Liturgie Verhältnisse reflektiert, die nicht in ihrem theologischen Gehalt liegen, sondern in der Tatsache begründet sind, daß sie die realen Machtstrukturen des byzantinischen Gesellschaftssystems widerspiegeln . . . Der Prunk und Glanz des Kultes, die in den vielen Riten und Symbolen wie auch in den reichlich eingesetzten ästhetischen Mitteln zum Ausdruck kommen, können ganz gewiß Selbstbewußtsein und soziale Sicherheit erzeugen, verdrängen aber andererseits die eschatologischen Komponenten des Religiösen, d. h., sie verwirken die Chance, daß die gesellschaftskritischen Funktionen des Religionssystems ernstgenommen werden. In Byzanz schien sich, trotz der eschatologischen Ausrichtung des einzelnen, die gottgewollte Gesellschaftsordnung so verfestigt zu haben, daß sie im Bewußtsein lebte, einen absoluten Gewißheitscharakter zu besitzen, der das Aufkommen von endzeitlichen Überlegungen nicht zuließ. Der so materialisierte und versinnlichte Kult substituiert zwar Kultur und erfüllt Grundbedürfnisse des Menschen, die im Zusammenhang mit seinem gesellschaftlichen Sein stehen, im Hinblick aber auf den soteriologischen Anspruch der religiösen Theorie stellt der Kult nur ein ritualistisches Phänomen dar, welches dem Bestehenden gegenüber allein affirmative Funktionen erfüllt“ (179). Andererseits erhielt der Kult im Zuge der türkischen Fremdherrschaft seit der Eroberung von Byzanz auch die Bedeutung, einer unter den Christen sich ausbreitenden Bewußtseinskrise entgegenzuwirken, denn: „Symbolfiguren wie die Märtyrer, aber auch die Opfergeschichte Jesu waren nicht nur kultische Symbolgehalte mit einem gewissen Erinnerungswert, sondern auch lebendige Identifikationsmuster für die gesellschaftlich leidende Kultgemeinde. Im gruppen- und gemeinschaftsbildenden Kult erfuhr der einzelne Zuflucht, Schutz, Sicherheit und Solidarität und wurde in seinem Wir-Gefühl gegenüber einer religiös politischen Feindgruppe bestärkt . . . All dies . . . führte allmählich dazu, daß sich im Kult die für lange Zeit verschütteten apokalyptisch-eschatologischen Elemente erneut in den Vordergrund stellten . . . Durch diesen neuen Spiritualisierungs- bzw. Mystifizierungsprozeß . . . verschiebt sich ebenfalls im Kultgeschehen das Hauptgewicht von der doxologischen Haltung auf das mystisch-eschatologische Moment. Der Kult aber hätte nicht die Wirkung gehabt . . . wenn er den Auferstehungsgedanken unterschätzt hätte. Denn nicht nur Identifikation mit religiösen Leidmustern ermöglicht dem Individuum . . . Problemlösungen zu finden . . . sondern, und komplementär dazu, die perspektivisch aufgezeigte Chance, Veränderung zu erfahren. Für das Gros des Volkes . . . war die Auferstehung nicht nur ein religiöser Begriff von eschatologischem Wert, sondern auch der Inbegriff einer konkreten Utopie, allerdings einer politisch-sozialen Utopie, die dann in Erfüllung ginge, wenn die konkreten historischen Verhältnisse aufgehoben würden. Die von der Auferstehungstheorie ausgehende Negation des Bestehenden kann unter konkreten historischen Bedingungen innovatorische Impulse auslösen und gesellschaftlichen Wandel bewirken . . . In dieser Hinsicht weist der Kult diesseitige Züge auf, die allerdings nicht klar abgrenzbar sind, da sie mit jenseitigen Sehnsüchten der Gläubigen verbunden sind. Trotzdem: Die eigentliche Intention im Kult blieb die doxologische Haltung, die dem Auferstehungsgedanken entspringt“ (181 f.). – Aufschlußreich ist dann, wie nun ein Vergleich gezogen wird zur Lage im 19. und 20. Jahrhundert. Während für die „Zeit der Altkirche, Byzanz' und der Türkenherrschaft“ (182) von einer wichtigen stabilisierenden Funktion „für das Individuum und die sozialen Institutionen“ (182) gesprochen wird, so daß vom Kult die Bedeutung ausgesagt wird, „im dialektischen Verhältnis von Religion und Gesellschaft funktional eingebettet zu sein . . . so kann hingegen für die nachfolgende Zeit, welche etwa mit der Gründung des neugriechischen Staates einsetzt, be-

hauptet werden, daß sich der Kult gegenüber den gesellschaftlichen Veränderungen . . . dysfunktional verhält. Unter den Bedingungen der aufgeklärten nationalen Staatlichkeit und der verwestlichen bürgerlichen Kultur der Mittel- und Oberschicht wird die griechische Kirche aus dem Gesellschaftssystem ausdifferenziert und in die spiritualistische Ecke verdrängt . . . Diesen Alternativkonzepten der Wirklichkeitsbestimmung kann die nun nationale Kirche nicht entgegenreten . . . Bei dieser Konstellation wird der Kult nur als Ausschmückung der nationalen Ideologie eingesetzt, d. h. als feierliche Akklamation der von der politischen Herrschaft gesetzten Ziele“ (182 f.). Erschütternd wirkt schließlich das allzu wahre Endresultat: „Als gesellschaftliches Randphänomen mit mehr oder weniger privatem Charakter spricht er nur noch soziale Marginalgruppen an, stützt sich aber auch auf Teile des Kleinbürgertums und der Landbevölkerung. In dieser Hinsicht erfüllt er vorwiegend kunstästhetische Bedürfnisse“ (190 f.).

E. Sauser, Trier

MICHEL, Thomas (Hrsg.): Reich Gottes-Kirche-Civitas Dei. Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg. 16. Forschungsgespräch. Salzburg-München: Anton Pustet. 1980. 244 Seiten.

Die hier veröffentlichten Referate und Diskussionen sind das Ergebnis eines Forschungsgesprächs in Salzburg, dessen Ziel es war, „den verschiedenen Versuchen der Verwirklichung des Wortes vom Reich Gottes, in das einzuführen der Herr im Evangelium als seinen Auftrag vom Vater erklärt, nachzugehen“ (Vorwort). Die Themen der Referate sind: Der Universalitätsanspruch des Reiches Gottes im Alten Bund (H. Groß), Das Reich Gottes in der Verkündigung Jesu (H. Leroy), Das sichtbare Reich Gottes in abendländisch-patristischer Deutung (H.-J. Vogt), Das sichtbare Reich Gottes in der Gedankenwelt der Byzantiner (H.-G. Beck), Von der sakramental-mystischen Schau der Kirche zum rational-theologischen Wesensverständnis (L. Scheffczyk), Ecclesia Caritatis bei den mittelalterlichen Spiritualisten (E. Benz), Die Säkularisierung der Reich-Gottes-Idee bei Hegel und Marx (W. Röd), Reich Gottes und politische Theologie (B. Thum). – Überblickt man die Fülle des hier Referierten wie Diskutierten, dann kann wohl gesagt werden: In diesem Sammelband ist das Werk schlechthin geschaffen worden zur gegenwärtigen Diskussion um Reich Gottes, Kirche, Civitas Dei. Es ist unentbehrlich für jeden, der sich mit diesem Fragenkreis beschäftigen will. – Besonders sei auf die Beiträge von Vogt und Beck verwiesen. Nach Darlegungen über Tertullian, Cyprian, Hilarius, Ambrosius, Prudentius kommt Vogt ausführlich auf Augustin zu sprechen. In diesem Zusammenhang fallen unter anderem auch interessante Bemerkungen, die in einem größeren Kontext stehen. So heißt es: „Augustins Denken ist, das ließe sich wohl auch an anderen Werken zeigen, sehr viel weniger christozentrisch, als manche meinen“ (86), oder: „Das dynamisch Vorandrängende, das nie dagewesene Neue des Gottesreiches, das uns die beiden biblischen Beiträge dieses Gesprächs so plastisch vor Augen führten, kommt im Gottesstaat zu kurz. Außerdem wurde in dieser Geschichtskonzeption jenes Freund-Feind-Denken geradezu kanonisiert, welches in der Geschichte der Kirche so schlimme Blüten getrieben hat und heute noch in säkularisierter Form vielfältig nachwirkt“ (86 f.). – Große Aufmerksamkeit widmet Vogt dann den Aussagen von Gregor d. Gr. und Leo d. Gr. Gerade bei Gregor läßt sich wie bei keinem anderen die „Aussage über die Sichtbarkeit des Reiches Gottes auf Erden finden“ (90). Prägnant heißt es dann zu dieser Tatsache: „Für Gregor d. Gr. ist also das Reich Gottes sichtbar, wo die Kirche gegen die Herrlichkeit dieser Welt erhöht ist, d. h., wo die Bischöfe uneingeschränkt als Führer anerkannt werden und die Gläubigen sich ihnen unterwerfen, wo die Kirche in der Öffentlichkeit Ansehen genießt und über reiche Mittel verfügen kann, die sie aber im Angesicht der Ewigkeit verwenden muß“ (91 f.). – Zum Abschluß bemerkt Vogt: „Fragt man nach dem Ertrag dieser Bohrungen und Flächengrabungen auf dem Terrain der lateinischen Kirchenväter für die Idee des sichtbaren Reiches Gottes, so ist zunächst die große allgemeine Zurückhaltung der Väter zu betonen. Für sie . . . ist und bleibt das Reich Gottes zukünftig, die Alternative zur Verdammung . . . Es wird nicht durch Maßnahmen, seien sie auch noch so pastoraler Art, sondern durch die Predigt und durch den Glauben vorbereitet . . . Schließlich läßt sich die heute auch immer noch dringliche Aufgabe, unser Kirchenbild zu erneuern, nur meistern, wenn man klar sieht, wie viele Züge darin aus römischer und spätantiker Gesinnung, aus dem frühen Mönchtum oder gar aus der Übergangsmentalität der Übergangszeit zum Mittelalter stammen“ (92). – Beck stellt unter anderem die interessante Beobachtung zur Debatte, daß offenkundig der Gedanke der Kirche wie ein theologi-

scher Traktat über die Kirche kaum eine wirkliche Rolle spielen. Eine Erklärung für diesen Sachverhalt in der Gedankenwelt der Byzantiner sieht der Verf. in der Tatsache, daß „alles Institutionelle, das zugleich in eine metaphysische Welt weist, das beheimatet und an das man sich klammern kann ... durch das Imperium vorweggenommen zu sein“ scheint, „so daß für die Kirche wenig mehr übrigbleibt. Vielleicht konnten sich die emotionalen Sehnsüchte nach einem Gottesreich in der Sublimierung des irdischen Reiches erfolgreicher bestätigen als in der Kirche“ (115). In der Folge solcher Gedankengänge scheint es zu liegen, wenn man bei den Byzantinern von einer „fast massiven Diesseitigkeit“ (116) sprechen kann. Beck fügt hinzu: „Es scheint, daß so gut wie alle Byzantiner ein etwas fragwürdiges Verhältnis zum christlichen Jenseits hatten ... Ihre Jenseitsvorstellungen bewegen sich in Richtung auf einen düsteren und hoffnungslosen Hades ... Ganz ist die byzantinische Theologie mit ihrer unterentwickelten Eschatologie an solchen Einstellungen gewiß nicht schuldlos. Aber die Frustration braucht nicht die Folge zu sein, weil der Byzantiner in seinem orthodoxen Diesseits einen Lebensraum hat, der ihn schützt und hegt und ihm eine besondere Identität gibt, nämlich die: im richtigen Reich zu leben, im richtigen Glauben, auf echtem Boden und von Gott gegenüber anderen Völkern bevorzugt ... Orthodoxie als irdische Daseinsform genügt sich selbst in einem hohen Maße. Man hat es gar nicht so nötig, das Reich Gottes in der Ferne zu suchen“ (116).

E. Sauser, Trier

AUGUSTINUS: Unruhig ist unser Herz. Lesestücke aus seinen Werken. Augustinus – heute Band 2. Würzburg: Augustinus-Verlag. 1980. 78 Seiten, kart. 9,80 DM.

Nach einer längeren Pause seit dem Erscheinen des 1. Bandes dieser Reihe von T. J. van Bavel: Christ in dieser Welt – Augustinus zu Fragen seiner und unserer Zeit, liegt nun dieses Bändchen vor, das von Joseph Bernhart in Auswahl, Übersetzung und Einleitung betreut worden ist. Was Bernhart in der Einführung von Augustinus sagt: „Er wäre nicht der Metaphysiker der Geschichte geworden, bis heute der gewaltigste, wenn er nicht zuvor als Kundschafter der eigenen Seele das Dunkel des Menschen überhaupt nach der Tiefe und der Weite abgeleuchtet hätte. Sein menschlicher Umfang ist der Umfang des Menschlichen“ (5), läßt sich immer wieder in den hier ausgewählten Lesestücken finden. Die Themen sind: Schau Gottes, Das höchste Gut, Das Böse, Liebe, Christus, Gebet, Ewigkeit. Im Anhang finden sich noch das Kapitel: Augustinus und sein Orden heute wie Zitate aus der Regel des Heiligen. – Diese kleine Schrift ist in guter Weise geeignet, augustinisches Gedankengut zu meditieren, zum großen Teil auch als Orientierung für das Leben in unserer Gegenwart.

E. Sauser, Trier

DE CLOEDT, OSB, Dom Filips: Benedictus – Eine Kulturgeschichte des Abendlandes. Genf: Weber. 1980. 480 S., 200 Farb- und 300 Schwarzweißabb. Leinen mit Schubert. 198,- DM.

Das Werk, das im Zusammenhang mit der 1500-Jahr-Feier zum Geburtstag des hl. Benedikt von Nursia erschien, stellt eine weitausgreifende geschichtlich-kulturelle Schau Benedikts und des Benediktinertums dar. – Die Beiträge stammen von: F. De Cloedt (Vorwort), V. Dammertz (Benedictus-Patronus totius Europae), M. Standaert (Das Leben und die Regel des hl. Benedikt), J. K. Steppe (Der hl. Benedikt im Spiegel der Kunst), J. Decarreaux (Geschichte des benediktinischen Mönchtums), L. Moulin (Der Alltag früher und heute). Die Koordination des Gesamten lag in den Händen von P. Batselier. – Das eigentlich Bedeutsame dieses Bandes, der unter der Schutzherrschaft des Europarates steht, besteht in seiner Bebilderung. Von ihr sagt De Cloedt im Vorwort: „Ebenso wichtig wie die Beiträge sind mit Sicherheit die Abbildungen. Der Verlag hat sich bemüht, für eine verschwenderische, reichhaltige, ästhetische und für das künstlerische Schaffen Europas repräsentative Bebilderung zu sorgen. Das Material kann man zu Recht verschwenderisch und reichhaltig nennen. Bis heute sind zu diesem Thema noch niemals so viele Illustrationen zusammengetragen worden ... Das Bildmaterial ist darüber hinaus auch sehr vielfältig – außer der Figur Benedikts werden auch verschiedene Aspekte des Benediktinertums und der Tätigkeit des Ordens illustriert: Buchmalerei, Architektur, Bildhauerei, Malerei usw. ... So geben die Illustrationen eine Übersicht über die ganze europäische Kulturgeschichte, was niemanden erstaunen sollte ange-

sichts der Rolle, die Benedikt in der Entwicklung der abendländischen Kultur gespielt hat“ (7). Abgeschlossen ist das Werk durch eine ausführliche Bibliographie. – Obwohl eine fast „beängstigende“ Fülle von „Material“ zusammengetragen worden ist und man vielleicht beim ersten Aufschlagen des Buches hier rettungslos die Übersicht verlieren zu müssen glaubt, ist es vielmehr so, daß die einzelnen Abschnitte nicht zu lang verfaßt sind, so daß bei aller Fülle und Länge, sollte es notwendig sein, auch eine Kurzinformation möglich ist. – Vor allem bedeutet vorliegende Publikation eine sehr wichtige Bereicherung der ikonographischen Forschung zum Thema: Benedikt und Europa.

E. Sauser, Trier

SCHULZ, Hans-Joachim: Die byzantinische Liturgie – Glaubenszeugnis und Symbolgestalt. Sophia Bd. 5. Trier: Paulinus-Verlag. 1980. XIV, 91, 241 S. Kart. 42,- DM.

Im Jahre 1964 erschien zum erstenmal dieses Werk. Die hier vorliegende 2., überarbeitete und erweiterte Auflage mit neuen Untersuchungen zur ältesten liturgischen Überlieferung und ihrer ökumenischen Bedeutsamkeit ist von Grundgedanken getragen, wie sie der Verf. in der Einführung: „Die byzantinische Liturgie als Glaubenszeugnis heute“ in die Worte faßt: „In der Folge und Konsequenz dieser Entwicklungen (d. i. gesteigerte ökumenische Tätigkeit seit Paul VI.) hat die Beschäftigung mit der Eucharistiefeier der Ostkirche des byzantinischen Ritus einen neuen Stellenwert erhalten. Denn die Orthodoxie hat ihr dogmatisches Erbe, das sie mit der katholischen Kirche des 1. Jahrtausends gemeinsam besitzt, so umfassend gerade auch in ihrer Liturgie zum Ausdruck gebracht und in eine ursprüngliche doxologisch-liturgische Glaubensverwirklichung einbezogen, daß die Begegnung mit der Glaubensauffassung der alten ungeteilten Kirche im Spiegelbild dieser Liturgie auch die späteren Lehrdifferenzen auf ihren überlieferungsgeschichtlich sekundären Stellenwert zu reduzieren und ihnen den glaubens- und kirchentrendenden Charakter zu nehmen vermag. Auf katholischer Seite hat überdies die konziliare Entwicklung zu einer Neueinschätzung der dogmatischen Überlieferung geführt und zum Bewußtsein, daß dogmatische Orthodoxie nicht ohne Orthopraxis . . . konzipiert werden kann und daß ein ganz ursprünglicher Ort für die Widerspiegelung und Verwirklichung des Glaubens nach Inhalt und Intensität eben die Liturgie der Ortskirche ist“ (1 f.). Im Hinblick auf diese Verbindung von Liturgie und Glaube macht Schulz weiter den interessanten Hinweis: „Und die Gesamtreihe der sieben Ökumenischen Konzilien wird mit jenem II. Konzil von Nikaia (787) abgeschlossen, bei dem es dem äußeren Anschein nach vordergründig um die Erlaubtheit und Verehrungswürdigkeit der Ikonen geht, letztlich aber um eine konsequente Sicht der Normativität liturgiegeprägter und liturgischer Überlieferung, denn in dieser sind die Ikonen ja ein unaufhebbarer Bestandteil geworden. Und um zugleich den Ertrag der gesamten christologischen Dogmenentwicklung zu sichern, wie es das Konzil als seine Aufgabe verstand, mußte deren Konsequenz: die volle Darstellung des inkarnatorischen Christumysteriums im liturgischen Leben der Kirche, ins hellste Licht gerückt werden. Diese Darstellung aber ist ihrerseits am vollkommensten, wenn das sakramentale Christumysterium und seine liturgische Manifestation auch erfahrbar wird in der ikonographischen Verkündigung und in derjenigen Christusbegegnung, die in der Verehrung seiner Ikone geschieht. – Die Orthodoxie konnte seit dem 8. Jahrhundert weiterer Ökumenischer Konzilien entraten, weil die Kontinuität der liturgisch geprägten Glaubensverkündigung und der liturgischen Glaubensverwirklichung selbst alle Autorität eines genuinen Überlieferungszeugnisses in sich barg“ (4 f.). – Von diesen beiden Großengruppen: Glaube in Liturgie und Glaube im Bild sind die Ausführungen des ganzen Buches geprägt, die sich in die Abschnitte gliedern: Neue Beiträge (Der byzantinische Ritus und sein Weg zum Ritus der Gesamtorthodoxie. Die byzantinische Anaphora als Entfaltung des frühchristlichen Eucharistiegebets. Der Einzug des Bischofs und seine liturgische Gestaltung. Der Große Einzug: Die Gabenübertragung und ihr Verhältnis zu Gläubigenoblation und Opfergang. Die erste byzantinische Liturgiedeutung. Die Ausbildung der liturgischen Vollgestalt seit der Zeit des Ikonoklasmus). – Haupttitel (Überarbeitete Textfassung der Erstauflage: Der Beitrag der Väter zum Werden der byzantinischen Liturgie. Die Liturgie von Konstantinopel zur Zeit des Kampfes um den Monophysismus. Die Liturgie der justinianischen Zeit und ihre Deutung durch Maximus den Bekenner. Liturgie und Bild im Zeitalter des Ikonoklasmus. Die vollständige Abbildung des Christumysteriums in der Liturgie der Komnenenzeit. Liturgische Fixierung und Reflexion im Zeitalter der Palaiologen).

E. Sauser, Trier

DER GOLDENE PSALTER – „DAGULF-PSALTER“ –. Vollständige Faksimile-Ausgabe im Originalformat von Codex 1861 der Österreichischen Nationalbibliothek. – Vol. LXIX der Reihe „Codices Selecti“. Kommentar: Kurt Holter. 100 S., 15 Abb. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt. 1980.

Der Goldene Psalter, so benannt nach dem Goldglanz der Schrift und der Ornamente, gehört in die Gruppe der „Herrscher-Psalterien“, von denen Holter sagt, „daß die Tradition herrscherlicher Psalter die Folge der bedeutendsten Persönlichkeiten der Karolinger bis zu Karl II. durchläuft und besonders in der zweiten Generation nach Karl dem Großen lebendig war. Sicherlich beginnt diese Reihe nach dem heutigen Stand unserer Kenntnisse mit dem Dagulf-Psalter“ (87). – Datierung und Lokalisierung erscheinen nach Holter als gesichert, d. h., der Psalter ist in den Jahren von 790–794 in Aachen fertiggestellt worden. – O. Mazal, der Direktor der Handschriften- und Inkunabelsammlung der Österreichischen Nationalbibliothek, zeigt die Bedeutung dieser Publikation in einem kurzen Aufriß so auf: „Der Dagulf-Psalter wirft im Rahmen der frühen karolingischen Buchmalerei besondere Probleme auf, manche Frage wird vielleicht auch noch offenbleiben müssen. Der Kommentar von Professor Holter stellt sich diesen Fragen in neuer Weise und ordnet zugleich den wertvollen Codex in den Zusammenhang der karolingischen Psalterillustration ein. Die Erkenntnisse über die Anfertigung in mehreren Ansätzen, über die Zahl der Mitarbeiter, die Einflüsse der liturgischen Reformen, die Stellung des Psalters im Rahmen der alkuinischen Bibelform und der Textgeschichte der Psalmen und Cantica, die Kritik der Prolegomena, die Deutung des ehemaligen Einbandes, die verschiedenen Ansätze der Datierung bis zur Fertigstellung um 790/94 in Aachen, das Problem der Rolle als ‚Damenpsalter‘ und die vorgebliche bzw. geplante Widmung an Papst Hadrian I., zuletzt die Fragen der Provenienz, schließen sich zu einem Ganzen zusammen, die über Werden und Schicksal einer der bemerkenswertesten Handschriften der karolingischen Renovatio prägnante Auskünfte vermitteln und zu neuen Überlegungen über die Entwicklung der frühen höfischen Kunst unter Karl dem Großen führen“ (13).

E. Sauser, Trier

ROTHSCHILD-GE BETBUCH. – Vollständige Faksimile-Ausgabe im Originalformat des Codex Vindobonensis Series Nova 2844 der Österreichischen Nationalbibliothek. Vol. LXVII der Reihe Codices Selecti. Kommentar: Ernst Trenkler. 97 S., 18 Abb. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt. 1979.

Bis nach dem Zweiten Weltkrieg unbekannt, ist dieses Buch, „eines der größten Meisterwerke später flämischer Buchmalerei“ (10), hier zum erstenmal wissenschaftlich bearbeitet worden. „Es gehört“, so Trenkler, „zu den schönsten und wertvollsten aus der Spätzeit der Livres d'heures“ (9). – Die Handschrift entstand in den Jahren zwischen 1510 und 1520 in Brügge oder Gent, der Auftraggeber ist bis heute unbekannt. Die Illuminierung stammt von mindestens fünf Künstlern, „wobei vier festumrissene Persönlichkeiten sind, deren Stil wir aus einer Anzahl anderer Arbeiten kennen“ (89). – Den eigentlichen Wert beschreibt Trenkler mit den Worten: „Da die Livres d'heures im allgemeinen inhaltlich nur wenig bedeuten, konzentriert sich das Hauptinteresse immer auf die Miniaturen, sofern nicht durch die Persönlichkeit des Auftraggebers oder eines späteren Besitzers die Handschrift auch historisch Gewicht erlangt. Der übertragende Wert des Rothschild-Codex liegt einzig in der künstlerischen Ausschmückung, den großen Miniaturen, den phantasievollen Bordüren und den großen Initialen“ (9).

E. Sauser, Trier

SACRAMENTARIUM GELASIANUM e Codice Vaticano Reginensi Latino 316. Iussu Pauli PP. VI phototypice editum. In Civitate Vaticana 1975. Kommentar: L. M. Tocci (Die Handschrift, S. 5–29), B. Neunheuser OBB (Das „Sacramentarium Gelasianum“ und seine liturgiegeschichtliche Bedeutung, S. 30–50).

Diese Vatikanische Handschrift ist „die älteste und zugleich vollständigste Abschrift des ältesten römischen Meßbuches“ (5). Da es keinen Verfasseramen kennt (5), wurde ihm „etwa zur Zeit der Wende vom 8. zum 9. Jahrhundert, und zwar in Zeugnissen des fränkisch-germanischen

Raumes“ (40), der Name des Papstes Gelasius I. (482–496) gegeben. Zwar sagt B. Neunheuser: „Doch ist diese Zuweisung auszuschließen. Rom besaß zu Ende des 5. Jahrhunderts noch keine Sakramentare“ – fügt aber unmittelbar hinzu: „Wohl aber die sogenannten bibelli, d. h. Einzel-formulare für eine bestimmte Meßfeier in einer bestimmten Kirche. Einige dieser bibelli können aber sehr wohl von Gelasius stammen“ (40).

Etwas später führt Neunheuser aus: „Man darf deshalb sagen: daß dieser Kompilation, um sie in ihrer vom gregorianischen Typ verschiedenen und doch römischen Form zu kennzeichnen, seit dem 9. Jahrhundert der Name ‚Gelasianisches Sakramentar‘ gegeben wurde, ist nicht ganz un-be-rech-tigt. Die Kompilation ist demgemäß entstanden in der Zeit zwischen etwa der Mitte des 7. und dem Anfang des 8. Jahrhunderts, während einzelnen Elementen des Werkes ein bedeutend höheres Alter zukommt; für einige Formulare darf man zurückgehen bis gegen Ende des 5. Jahrhunderts, also bis zur Zeit des Papstes Gelasius. Der so geschaffene Prototyp ist dann im Frankenreich erneut ergänzt und erweitert worden, bis in der Gegend von Paris, vielleicht im Kloster Chelles, um die Mitte des 8. Jahrhunderts eine Abschrift von ihm angefertigt wurde, eben unser Codex Reginensis 316“ (43). Seine Bedeutung liegt vor allem darin, daß er „die Grundelemente zu einem ältesten Meßbuch der römischen Kirche bietet“ (44). Von daher ist auch seine Bezeichnung als „praestantissimus inter omnes Romanae liturgiae codices“ (A. Wilmart) bis zum heutigen Tage gültig.

Was die Ausschmückung des Codex angeht, so „gründet sie vor allem auf der Unterteilung des Sakramentars in drei Bücher und auf den Schmuckerfordernissen der drei Incipit . . . das übrige sind nur Initialen und farbige Majuskeln, die recht nüchtern geschmückt sind“ (13). Die künstlerische Gestaltung der drei Incipit ist vor allem durch das Kreuz bestimmt, das mit geometrischen Kreismotiven und den apokalyptischen Buchstaben Alpha und Omega geschmückt ist (13). Die Pflanzen- und Tiermotive haben „dekorative Bedeutung“ (14), während Fische und Vögel sicher eine „symbolische und religiöse Bedeutung“ (14) beinhalten.

Schließlich ist noch auf die einzige Menschengestalt hinzuweisen, die als kleine Büste mit großen runden Augen wegen des besonderen Platzes Christus darstellen „könnte“ (14).

E. Sauser, Trier

ALAND, Kurt: Geschichte der Christenheit. Bd. 1: Von den Anfängen bis an die Schwelle der Reformation. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 1980. 476 S. Ganzleinen. 58,- DM.

Dieses Werk des Münsteraner Kirchenhistorikers ist aus Vorlesungen entstanden. Der Verf. bekennt sich in seinem Vorwort dazu: „So wird hier oft anders geredet als in den üblichen Darstellungen: Die unendliche Vielfalt der Details wird nach Kräften auf das unumgänglich Wichtige reduziert, außerdem wird versucht, die Vergangenheit in ihrer Wirkung auf die Gegenwart wie ihre Bedeutung für diese Gegenwart deutlich zu machen“ (9). – Der erste große Abschnitt: „Die Anfänge der Christenheit“ umfaßt die Themen: Die Auseinandersetzung mit dem Heidentum; Die äußere Geschichte der frühen Christenheit; Die innere Geschichte der frühen Christenheit; Geschichte unter Menschen; Das Konstantinische Zeitalter und der Abschluß der Geschichte der frühen Christenheit. Im zweiten Abschnitt sind die Darstellungen enthalten: Das germanische Mittelalter; Das katholische Mittelalter; Der Ausgang des katholischen Mittelalters und seine Entwicklung bis an die Schwelle der Reformation. – Den Abschluß bilden die sehr wichtigen Zeittafeln wie ein ausführliches Register. – Was Aland in seinem Vorwort verspricht, das hält er auch in den vielen Seiten des Werkes. Beispielfhaft sei nur hervorgehoben der Abschnitt „Geschichte unter Menschen“. Hier geht der Verf. unter anderem auch auf Bedeutung und Verurteilung des Origenes ein und weist nach, wie „seine eigene Zeit“ Origenes verurteilt hat, „nicht aus theologischen Gründen, sondern aus Gründen der Machtpolitik“ (144). Origenes hatte seine Verurteilung durch Demetrios von Alexandrien vor allem dadurch erfahren, daß er in Caesarea und Jerusalem theologische Vorträge gehalten hat – als Leiter der Katechetenschule in Alexandrien – und dadurch den Unmut seines eigenen Bischofs, des Demetrios, auf sich zog – denn: „Zu erklären ist das Vorgehen des Demetrios eben nur daraus, daß er sich durch das Handeln der palästinischen Bischöfe in seinem Selbstbewußtsein und in seinem Selbstverständnis aufs tiefste getroffen fühlte. Hier zeigt sich

die Empfindlichkeit dessen, der sich seine Stellung in der Kirche Ägyptens vor kurzem erst begründet hat, das Mißtrauen der eben entstandenen Kirchenprovinz gegen die alten Kirchen . . . Und Demetrius hat dieses Handeln unter Machtgesichtspunkten auch teuer bezahlen müssen, so wie jedes Handeln in der Kirche unter Machtgesichtspunkten, auf die Dauer gesehen, teuer bezahlt werden muß. Sicher bestand die Katechetenschule in Alexandrien weiter . . . aber mit Origenes war ihr, ihrer Arbeit und ihrem Ansehen das Herzstück genommen“ (151 f.). Nicht weniger betroffen machen seine einfachen und deutlichen Aussagen über den Kampf zwischen Donatisten und Katholiken in Nordafrika. Auch hier spielen nicht nur theologische Faktoren eine Rolle. Aland meint zum Schluß dieser Darlegungen: „Was hier berichtet wurde . . . geschah einmal um der Vollständigkeit des Berichtes willen . . . Aber der Bericht erfolgte auch um des Versuches der Abschreckung willen. Zwar ist alles, was hier dargestellt wurde, lange vergangen, aber der Mensch ist, wie betont, über die Jahrhunderte hin derselbe geblieben – und die Versuchung auch“ (169).

E. Sauser, Trier

SCHMIDT, Heinrich und Margarethe: Die vergessene Bildersprache christlicher Kunst. Ein Führer zum Verständnis der Tier-, Engel- und Mariensymbolik. München: Verlag C. H. Beck. 1981. 330 S. und 89 Abbildungen. 38,- DM.

Das Werk möchte helfen, „den Zugang zum Inneren eines Bildes, zu seinem verborgenen Sinn“ (9) zu finden. Und weiter: „Es möchte die Sprache alter Bildwerke wieder verstehbar machen und aufzeigen, was einst die frühen Meister oder ihre Auftraggeber, oft verschlüsselt in Allegorien, Sinnbildern und Symbolen, haben sagen wollen“ (9). – Dieses Ziel nun haben die Ausführungen in der Tat erreicht. Dabei fällt in der Art und Weise der Darstellung auf, daß die Informationen knapp, klar und direkt sind, wo dies eben nur irgendwie von der Sache her möglich erscheint. So kommt es, daß das Buch einem recht übersichtlichen Nachschlagewerk zu dieser Thematik gleichkommt, das an erster Stelle sich an einen breiteren Interessentenkreis richtet. – Beispielhaft seien etwa die Abhandlungen über die Welt der Engel genannt, wobei besonders das Kapitel über „die diakonischen Aufgaben der Engel im Gottesdienst“ (181–185) genannt sei. Selten findet man die diesbezügliche Fülle der Vorstellungen und Aussagen so „kurz und gut“ zur Anschauung gebracht. Dabei spielt hier die mystisch spekulative Theologie des Dionysius Areopagita mit seiner These von der „Spiegelgleichheit der Engelhierarchie im Himmel mit der kirchlichen Hierarchie auf Erden“ (180) eine große Rolle, wird doch dadurch die Idee von der „Entsprechung des himmlischen und irdischen Gottesdienstes“ (180) zur Anschauung gebracht. Eng verknüpft mit diesen Gedanken ist auch die Verbindung von Dienst der Engel und Eucharistie. Vielfältig sind die diesbezüglichen Darstellungen in der Kunst. Von einer besonders interessanten berichten die Verf.: „Ihren tiefsten Ausdruck findet die Verbindung der Eucharistie mit dem Dienst der Engel in einem selbständigen Bildtypus, der Engel-Pieta. Hier sind es – an Stelle der Maria – die Engel, welche den Schmerzensmann stützen und heben, um ihn, als das wahre Opfer, Gottvater und der Gemeinde zugleich darzustellen“ (184). – Die Verf. referieren aber nicht nur. Sie werten auch im Hinblick auf die verschiedenen Arten der Darstellung. So wird z. B. bezüglich des Bildes der „Engelwacht“ festgestellt: „Zu einer Abwertung der Engelwacht kommt es, wenn Engel Schild oder Wappen halten und damit auf eine Stufe mit antiken Genien, Löwen, Sirenen oder wilden Männern gestellt werden“ (187). – Das kostbare Buch wird abgeschlossen durch den Anhang mit Anmerkungen, Literaturverzeichnis, Bildnachweise und Register mit Glossar.

E. Sauser, Trier

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- ANDERSON, Margaret Lavinia: Windthorst. A Political Biography. Oxford: Clarendon Press. 1981. 522 Seiten. 25.00 £.
- BISER, Eugen: Der Zeuge. Eine Paulus-Befragung. Köln: Styria-Verlag. 1981. 336 Seiten. Leinen. 55,- DM.
- CHRISTIANISME et identité africaine. Point de vue exégétique. Actes du 1^{er} Congrès des Biblistes Africains. Kinshasa, 26–30 décembre 1978. Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa. 1980. 266 Seiten. 72 Ffr.
- CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT. Teilband 2. Hans-Georg Gadamer/Heinrich Fries: Mythos und Wissenschaft. – Alois Halder/Wolfgang Welsch: Kunst und Religion. – Max Seckler/Jakob J. Petuchowski/Paul Ricoeur/Richard Brinkmann: Literarische und religiöse Sprache. – Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Freiburg: Herder Verlag. 1981. 136 Seiten. 24,- DM.
- CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT. Teilband 3. Karl Rawer/Karl Rahner: Weltall – Erde – Mensch. – Stefan Niklaus Bosshard: Evolution und Schöpfung. – Bernhard Hassenstein: Tier und Mensch. – Klaus M. Meyer-Abich: Natur und Geschichte. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Freiburg: Herder Verlag. 1981. 208 Seiten. 36,80 DM.
- CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT. Teilband 19. Alexander Schwan: Humanismen und Christentum. – Nikolaus Lobkowicz/Henning Ottmann: Materialismus, Idealismus und christliches Weltverständnis. – Alexander Schwan: Pluralismus und Wahrheit. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Freiburg: Herder Verlag. 1981. 216 Seiten. 38,20 DM.
- ECKERT, Michael: Transzendieren und immanente Transzendenz. Die Transformation der traditionellen Zweiweltentheorie von Immanenz und Transzendenz in Ernst Blochs Zweiseiten-theorie. Wien–Freiburg–Basel: Herder. 1981. 150 Seiten mit Schutzumschlag. 20,50 DM.
- EXEGETISCHES WÖRTERBUCH zum Neuen Testament, hrsg. von Horst Balz und Gerhard Schneider, Band II, Lieferung 7/8 (Spalte 769–1024). Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer. 1981. 128 Seiten.
- FINK, Karl August: Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter. München: Beck Verlag. 1981. 212 Seiten. Pp. 38,- DM.
- GÖSSMANN, Elisabeth: Die streitbaren Schwestern. Was will die Feministische Theologie? Herderbücherei 879, Freiburg: Herder Verlag. 1981. 144 Seiten. 6,90 DM.
- GOLDBRUNNER, Josef: Kleine Lebenslehre der Person. Anregungen für das Christenleben. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 1980. 80 Seiten. Kart. 9,80 DM.
- GOLDBRUNNER, Josef: Unterwegs – wohin? Über die Wiederkunft. Anregungen für das Christenleben. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 1979. 68 Seiten. Kart. 8,80 DM.
- GOLDBRUNNER, Josef: Die Lebensalter und das Glaubenkönnen. Anregungen für das Christenleben. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 1973. 51 Seiten. Kart. 6,80 DM.
- GOLDBRUNNER, Josef: Einladung zum Fest. Die großen Feiern des Kirchenjahres. Anregungen für das Christenleben. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 1977. 64 Seiten. Kart. 7,80 DM.

- IMBACH, Josef: Glaube aus Erfahrung. Von der Möglichkeit, Gott zu begegnen. Luzern/Stuttgart: Rex-Verlag. 1981. 164 Seiten. Linsonbroschur. 17,80 DM.
- ISERLOH, Erwin: Johannes Eck (1486–1543) Scholastiker – Humanist – Kontroverstheologe. Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung. Heft 41. Münster: Aschendorff Verlag. 1981. 84 Seiten. Kart. 19,– DM.
- KÜPPERS, Kurt: Das himmlisch Palm-Gärtlein des Wilhelm Nakatenus SJ (1617–1683). Untersuchungen zu Ausgaben, Inhalt und Verbreitung eines katholischen Gebetbuchs der Barockzeit. Studien zur Pastoralliturgie. Band 4. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 1981. 423 Seiten. Kart. 58,– DM.
- KUNZLER, Michael: Die Eucharistietheologie des Hadamarer Pfarrers und Humanisten Gerhard Lorich. Eine Untersuchung der Frage nach einer erasmischen Meß- und Eucharistietheologie im Deutschland des 16. Jahrhunderts. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. 1981. 273 Seiten.
- MAIER, Johann/SCHÄFER, Peter: Kleines Lexikon des Judentums. Bibel – Kirche – Gemeinde. Band 16. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk Stuttgart. 1981. 332 Seiten. Pp. Ca. 24,50 DM.
- MARBÖCK, Johannes (Hrsg.): Brüderlichkeit. Aspekte der Brüderlichkeit in der Theologie. Grazer Theologische Studien. Band 5. Graz: Institut für Ökumenische Theologie und Patrologie. 1981. 297 Seiten, 180,– öS.
- OBERFORCHER, Robert: Glaube aus Verheißung. Aktualität der Patriarchengeschichten. Klosterneuburg: Österreichisches Katholisches Bibelwerk. 1981. 194 Seiten. Kart. 27,80 DM.
- ÖKUMENISCHES VERZEICHNIS der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien. 2. Auflage im Auftrag der Ökumenischen Revisionskommission. Neu bearbeitet von Joachim Lange. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft/Katholische Bibelanstalt. 1981. 103 Seiten. Dünndruck. Balacron. 8,– DM.
- REICKE, Ingalisa (Hrsg.): Steh auf, Nordwind . . . Skandinavische Predigten und Meditationen aus neuerer Zeit. Konstanz: Christliche Verlagsanstalt. 1981. 216 Seiten. 19,80 DM.
- SCHNEIDER, Ambrosius/WIENAND, Adam (Hrsg.): Und sie folgten der Regel St. Benedikts. Die Cistercienser und das benediktinische Mönchtum. Eine Würdigung des abendländischen Mönchsvaters als Nachlese zum Benediktusjubiläum 1980. Köln: Wienand Verlag. 1981. 520 Seiten. Leinen gebunden. 58,– DM.
- SCHRUERS, Paul: Kleine Glaubensschule für junge Leute. Spiritualität – Hilfen zum christlichen Leben. München: Verlag Neue Stadt. 1980. 152 Seiten. Kart. 15,80 DM.
- STUTTGARTER BIBELKALENDER 1982. Heilige begleiten durch das Jahr. 12 vierfarbige Kalenderblätter, 1 vierfarbiges Deckblatt, 1 Zusatzblatt mit Literaturangaben. Kalendarium mit den Kirchenfesten und den Tagesheiligen. Format 30 × 43 cm. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk. 1981. 19,80 DM.
- VERITATI IN CARITATE. Der Beitrag des Kardinals König zum Ökumenismus. Pro Oriente Band V. Innsbruck: Tyrolia Verlagsanstalt. 1981. 243 Seiten. Kart. 42,– DM.
- WILMS, Franz-Elmar: Freude vor Gott. Kult und Fest in Israel. Schlüssel zur Bibel. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 1981. 472 Seiten. Kart. 39,80 DM.

Neue Bücher

AUSWAHL

'81



Jetzt lieferbar!

Aurelius Augustinus Der Gottesstaat

Lateinisch-deutsch.
Eingeleitet und übersetzt
von Carl Johann Perl.
Bearbeitung der Register
von Johannes Götte.
2 Bände in Kassette.
ca. 2.000 Seiten, geb.
DM 198,—.
ISBN 3-506-70470-2
Hier liegt die erste konse-
quent durchgeführte
Geschichtsphilosophie vor:
eine Philosophie der Welt-
geschichte vom Standpunkt
der Offenbarung aus.
Ein Standardwerk für jede
theologische und geistes-
wissenschaftliche Bibliothek.

Henri-Irenée Marrou Augustinus und das Ende der antiken Bildung

Übersetzt von Lore Wirth-
Poelchau, in Zusammen-
arbeit mit Willi Geerlings.
Herausgegeben von
Johannes Götte.
ca. 600 Seiten, geb.
DM 88,—.
ISBN 3-506-75340-1

Karl Hengst Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten

Zur Geschichte der Univer-
sitäten in der Oberdeutschen
und Rheinischen Provinz
der Gesellschaft Jesu im
Zeitalter der konfessionellen
Auseinandersetzung.
425 Seiten, kart. DM 70,—.
ISBN 3-506-73252-8
= Quellen und Forschungen
aus dem Gebiet der
Geschichte. Neue Folge,
Heft 2

Arnulf Vagedes Das Konzil über dem Papst?

Die Stellungnahme des
Nikolaus von Kues und des
Panormitanus zum Streit
zwischen dem Konzil von
Basel und Eugen IV.
Teil 1: Text
Teil 2: Anmerkungen
952 Seiten, kart. DM 98,—.
ISBN 3-506-76261-3
= Paderborner Theologische
Studien, Band 11

Anton Rauscher (Hrsg.) Katholizismus, Rechts- ethik und Demokratie- diskussion 1945 — 1963

ca. 180 Seiten, kart.
ca. DM 24,—.
ISBN 3-506-70737-X
= Beiträge zur
Katholizismusforschung

Michael Hardt Papsttum und Ökumene

Ansätze eines Neuverständ-
nisses für einen Papst-
primat in der protestan-
tischen Theologie des
20. Jahrhunderts.
163 Seiten, kart. DM 22,—.
ISBN 3-506-70770-1
= Beiträge zur ökume-
nischen Theologie,
Band 20

Stjepan Sirovec Ethik und Metaethik im jugoslawischen Marxismus

Analyse und Vergleich
mit katholischen Positionen.
ca. 500 Seiten, kart.
ca. DM 68,—.
ISBN 3-506-70219-X
= Abhandlungen zur
Sozialethik, Band 19

Norbert Martin Familie und Religion

Ergebnisse einer
EMNID-Spezialbefragung.
ca. 160 Seiten, kart.
ca. DM 19,80.
ISBN 3-506-70220-3
= Abhandlungen zur
Sozialethik, Band 20

Schöningh

Ferdinand Schöningh, Postfach 2540, 4790 Paderborn

Confessio Augustana und Confutatio

**Confessio
Augustana
und Confutatio
Der Augsburger
Reichstag 1530
und die Einheit
der Kirche
Ist**

**Die Confutatio
der Confessio
Augustana**



**Der Reichstag
zu Augsburg
und die
Confutatio**

KLK

Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530. Diese Edition bietet erstmals den Text der Confutatio in der Form, wie sie vor den versammelten Reichsständen zur Verlesung kam, zusammen mit der entsprechenden lateinischen Übersetzung, die dem Kaiserhof vorgelegen hat. Ausführliche Einzelbelege für alle Gedanken, Argumente, Schrift- und Väterzitate der Confutatio bringen den Nachweis, daß die Confutatio von der gesamten katholischen Kontroverstheologie der Zeit getragen ist und keineswegs das Werk nur eines Theologen genannt werden darf. Bearbeitet von Herbert IMMENKÖTTER. (Corpus Catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung, Band 33) **2. Auflage**, XXVIII und 232 Seiten, kart. 78,-DM, ISBN 3-402-03181-7.

Confessio Augustana und Confutatio. Das Werk enthält die Referate und Diskussionen des internationalen Symposions, das die Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum September 1979 in Augsburg gehalten hat. Es bringt eine ausführliche Erörterung aller mit der „Confessio Augustana“ und der „Confutatio“ zusammenhängenden Fragen, die von erheblicher kirchengeschichtlicher und ökumenischer Bedeutung sind, und macht die Möglichkeit und die Problematik einer Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses als katholisch deutlich. Es zeigt sich, daß die „Confessio Augustana“ und ihre Widerlegung Dokumente des Willens zur Einheit der Kirche sind. An dem Symposion waren über 100 Wissenschaftler beider Konfessionen aus dem In- und Ausland beteiligt. In Verbindung mit Barbara HALLENSLEBEN herausgegeben von Erwin ISERLOH. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 118) **2. Auflage**, XII und 749 Seiten, 4 Abbildungen auf Tafeln, kart. 124,- DM, ISBN 3-402-03765-3.

Herbert Immenkötter: Der Augsburger Reichstag und die Confutatio. Eine kurze Geschichte des Reichstages, dazu eine neuhochdeutsche Übertragung der Confutatio. Die Darstellung legt das Hauptgewicht auf die Behandlung der Glaubensfrage, deren Ergebnisse weltgeschichtliche Bedeutung erlangen sollten. Die an sich weitreichenden Übereinkünfte in wichtigen Glaubensfragen sind leider nie schriftlich fixiert worden, um eine gemeinsame Grundlage einmal festzuschreiben und auf dieser Basis weiterverhandeln zu können. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 39) **2. Auflage**, 110 Seiten, kart. 20,- DM, ISBN 3-402-03328-3.

Aschendorff

Postfach 1124 - 4400 Münster.
Bezug unserer Bücher
durch jede Buchhandlung.

VERÖFFENTLICHUNGEN DES INSTITUTS FÜR EUROPÄISCHE GESCHICHTE, MAINZ

Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte

ALEXANDRE GANOCZY/KLAUS MÜLLER

Calvins handschriftliche Annotationen zu Chrysostomus

Ein Beitrag zur Hermeneutik Calvins

Bd. 102. 1981. VII, 165 S., kt. 46, – DM.

ISBN 3-515-03368-8

Inhaltsübersicht: Die Pariser Chrysostomusausgabe von 1536, Bibliographie und Genealogie – Hermeneutisch-systematische Auswertung der Annotationen: Die Hauptthemen; Calvins unterschiedliche Rezeption von Chrysostomustexten; Das Verhältnis der Annotationen zu Schwerpunkten der Theologie Calvins – Edition der handschriftlichen Unterstreichungen und Randbemerkungen – Chrysostomuszitate in der Institutio – Literaturverzeichnis

Chrysostomus war jener Kirchenvater, den Calvin vor allem wegen seiner Schriftauslegung schätzte. Die angezeigte Arbeit nimmt die Edition bisher unveröffentlichter handschriftlicher Annotationen des Reformators zum Homilienwerk des Kirchenvaters zum Anlaß, das Verhältnis zwischen Calvin und Chrysostomus genauer zu untersuchen. Dabei zeigt sich, daß Chrysostomus in formaler Hinsicht durch seine Bevorzugung des Literalsinns gegenüber der allegorischen Auslegung und in inhaltlicher Hinsicht durch sein Schöpfungs-, Kirchen- und Abendmahlsverständnis die Theologie des Genfer Reformators in erheblichem Maße mitgeprägt hat.

STEFAN SCHELD

Die Christologie Emil Brunners

Beitrag zur Überwindung liberaler Jesulogie und dialektisch-doketischer Christologie im Zuge geschichtlich-dialogischen Denkens

Bd. 104. 1981. XI, 347 S., Ln. ca. 64, – DM

ISBN 3-515-03318-1

Inhaltsübersicht: Das Jesubild des jungen, vordialektisch denkenden Brunner – Brunners Übergang zur dialektischen Theologie – Die dialektische Christologie Brunners – Brunners Weg zur geschichtlich-dialogischen Christologie seiner „Dogmatik“ – Brunners geschichtlich-dialogische Christologie – Würdigung und Weiterführung der Christologie Brunners

Zwischen der Christologie und Anthropologie Emil Brunners besteht ein enger Zusammenhang. Dennoch hat sich die bisherige Brunner-Forschung überwiegend mit anthropologischen, personalistischen und missionarischen Fragestellungen befaßt. Die angezeigte Arbeit will diese Einseitigkeit aufheben. Darüber hinaus stellt sie ein Stück Christologiegeschichte diskutierend dar in einer Epoche, die an neuen christologischen Impulsen reich ist. Die Weiterführung der Christologie Brunners ergibt u. a. interessante Ansätze zu einer Christologie der Begegnung, einer auf der Erkenntnisebene argumentierenden Aszendenzchristologie und einer menschliche Personalität einschließenden Deutung der Person Jesu Christi.

Vorträge:

PETER MEINHOLD

Die Begegnung der Religionen und die Geistesgeschichte Europas

Nr. 76. 1981. 80 S., kt. 14, – DM.

ISBN 3-515-03568-0

FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN

Eine einzigartige
enzyklopädische
Bibliothek



Halbzeit!

Bereits nach einem Jahr
sind 15 von 30 Teilbänden erschienen

<p>CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT</p> <p>Hans-Georg Gadamer Heinrich Fries Mythos und Wissenschaft Alois Halder/ Wolfgang Welsch Kunst und Religion Max Seckler Jakob J. Petuchowski Paul Ricœur Richard Brinkmann Literarische und religiöse Sprache</p> <p>2</p> <p>HERDER</p>	<p>CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT</p> <p>Karl Rawer/Karl Rahner Weltall - Erde - Mensch Stefan Niklaus Bosshard Evolution und Schöpfung Bernhard Hassenstein Tier und Mensch Klaus M. Meyer-Abrich Natur und Geschichte</p> <p>3</p> <p>HERDER</p>	<p>CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT</p> <p>Alexander Schwan Humanismen und Christentum Nikolaus Lobkowitz Henning Ottmann Materialismus, Idealismus und christliches Weltverständnis Alexander Schwan Pluralismus und Wahrheit</p> <p>19</p> <p>HERDER</p>
<p>Neuer Teilband</p> <p>136 Seiten, gebunden, Subskriptionspreis 24,— DM.</p>	<p>Neuer Teilband</p> <p>208 Seiten, gebunden, Subskriptionspreis 36,80 DM.</p>	<p>Neuer Teilband</p> <p>216 Seiten, gebunden, Subskriptionspreis 38,20 DM.</p>

„Eines der bedeutendsten
theologischen Werke der Ge-
genwart“
(EKZ-Informationsdienst).

„Ein Gewinn für den Seelsorger
und Prediger. Gute Lesbarkeit
auch für den nicht unmittelbaren
Fachmann — ein modernes Stu-
dienkompendium, das auch der
Seelsorger und Prediger mit viel
Gewinn zur Hand nehmen dürfte“
(Der Prediger und Katechet).

„Bewußt ökumenisch. Die kon-
zeptive Anlage hat bewußt öku-
menischen Charakter. Die Spra-
che lädt zum fortlaufenden Lesen
ein. Einförmige Langeweile ist
nicht zu befürchten“
(Lutherische Monatshefte).

„Die Empfehlung einer solchen
Enzyklopädie zielt auf jene ab, die
in Schule, Gemeinde, Erwachse-
nenbildung und gesellschaftli-
chem Engagement besonders

von der modernen Gesellschaft in
ihrem christlichen Glauben (her-
aus-)gefordert sind. Für diese
bietet die Reihe eine vortreffliche
Grundlage“

(Publikforum).

 **herder**

Stefan Timm · Die Dynastie Omri

Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Israels im 9. Jahrhundert vor Christus (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 124). Etwa 372 Seiten, Leinen etwa DM 70,-

Nach dem Zerfall des israelitischen Großreiches unter Salomo erlebte das Nordreich im neunten Jahrhundert v. Chr. eine neue Blütezeit. Omris Gründung der Residenz Samaria gab dem Reich Israel ein stabiles und prosperierendes Zentrum.

Die vorliegende Studie stellt die alttestamentlichen Quellen über die Könige Omri, Ahab, Asahasja und Joram neben die außerbiblischen Zeugnisse dieser Zeit: die Nachrichten der moabitischen, assyrischen und phönizischen Nachbarn. Daraus ergeben sich neue Aspekte im Blick auf die Innen- und Außenpolitik der Könige aus dem Hause Omri und insbesondere für die Rolle der Königin Isebel.

Odil Hannes Steck Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift

Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1,1-2, 4a (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 115). 2., erweiterte Auflage. 318 Seiten, kartoniert DM 78,-; Leinen DM 96,-

»Dieses Buch bringt zum Ausdruck, wie ‚herangetragene exegetische Vormeinungen‘ das Verständnis des Textes erschweren und wie neue Fragestellungen zu neuen Ergebnissen führen können.«

Kirchenblatt für die reformierte Schweiz

»O. H. Steck ist es mit diesen Studien gelungen, eine neue Basis für weiterreichende Klärungen zur Eigenart der Priesterschaft zu legen.«

Deutsches Pfarrerberblatt

Christoph Münchow · Ethik und Eschatologie

Ein Beitrag zum Verständnis der frühjüdischen Apokalyptik mit einem Ausblick auf das Neue Testament. 192 Seiten, kartoniert DM 44,-

In dieser Veröffentlichung, die einige wichtige in der Zeit von 200 v. Chr. bis 100 n. Chr. entstandene Apokalypsen (1. Henoch, Jubiläenbuch, Testamentum Mosis, 4. Esra und 2. Baruch) in Bezug auf das Verständnis von Ethik und Eschatologie untersucht, wird im einzelnen danach gefragt, wie menschliches Leben und Verhalten in der Gegenwart und Geschichte angesichts des angekündigten Eschatons bestimmt werden. Der Autor leistet damit einen Beitrag zum Verständnis der frühjüdischen Geistesvorstellung und ihrer Rezeption im Neuen Testament.

V&R Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen und Zürich

Eugenio Corecco

Theologie des Kirchenrechts

Methodologische Ansätze



Paulinus-Verlag Trier

„Die Erfahrung auch des kanonischen Rechts stellt den Christen in eine paradoxe Situation, weil es die personale Freiheit des Glaubensbekenntnisses an die Beachtung der kanonischen Norm bindet. Diese Rechtserfahrung hat die philologische und theologische Reflexion über die Frage der Natur, des Ursprungs und der inneren Einheit des rechtlichen Phänomens angeregt. Der Verfasser zeigt in einem souveränen Überblick das Problem der Einheit des Rechts im christlichen philosophisch-theologischen Gedankengut und in der orthodoxen, protestantischen und katholischen Theologie.“

LR-Literaturreport 1980/81.

1980. 116 Seiten, kartoniert, 29,80 DM.

Peter Krämer

Religions- freiheit in der Kirche

*Das Recht
auf religiöse Freiheit
in der kirchlichen
Rechtsordnung*



Paulinus-Verlag Trier

Die Frage nach dem Recht auf religiöse Freiheit in der kirchlichen Rechtsordnung soll an Hand von zwei Problem Bereichen dargestellt werden: Welche Bedeutung kommt dem Recht auf religiöse Freiheit für die Grundlagendiskussion innerhalb der katholischen Kirchenrechtswissenschaft zu? Wie wirkt sich die Anerkennung des Rechts auf religiöse Freiheit auf die konkrete Gestaltung des kirchlichen Rechts aus?

1981. 44 Seiten, kartoniert, 12,80 DM.

In jeder Buchhandlung erhältlich.
Paulinus-Verlag, Postfach 30 40, 5500 Trier.

Die Reihe wird fortgesetzt.

**Jetzt in 4. neubearbeiteter Auflage
erschienenen!**

Wladimir Solowjew

Kurze Erzählung vom Antichrist

Übersetzt und erläutert von Prof. Ludolf Müller
128 Seiten DM 9,80 Best.-Nr. 48

Von den zahlreichen Werken des russischen Theologen, Philosophen und Dichters Wladimir Solowjew hat die „Kurze Erzählung vom Antichrist“ die weiteste Verbreitung und den größten Widerhall gefunden. Als sie im Jahre 1900 kurz vor dem Tode Solowjews zum erstenmal erschien, wurde sie von einer fortschritts- und wissenschafts-gläubigen Generation zunächst mit Erstaunen und Befremden aufgenommen, aber die zahlreichen schweren Katastrophen, die das enthusiastisch begrüßte 20. Jahrhundert nur allzu bald bringen sollte – Kriege und Revolutionen von nie gekanntem Ausmaß und schreckliche Manifestationen der Macht des Bösen in der Geschichte –, ließen das Verständnis für das apokalyptische Gemälde, das Solowjew entworfen und als sein Vermächtnis hinterlassen hatte, wachsen, und seine Erzählung ist in den folgenden Jahrzehnten innerhalb und außerhalb Rußlands viel gelesen, nacherzählt und ausgedeutet worden. Sie ist in viele andere Sprachen übersetzt worden.

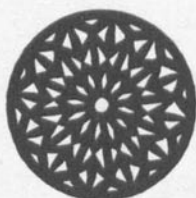
Der vorliegende Band ist aus der Gesamtausgabe Band VIII ausgliedert und enthält einen erweiterten Kommentar.



ERICH WEWEL VERLAG
ANZINGER STRASSE 1 · 8000 MÜNCHEN 80

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SÄARSTR. 39 · TELEFON 42938

Ein hervorragender Geschenkband

Der Mann aus Assisi

Text: Walter Nigg

Bilder: Toni Schneiders

132 Seiten, farb. Bilder 29,50 DM

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.

Lothar Heiser

Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres

428 Textseiten, 32 Bildtafeln, Leinen,
58,- DM. Band 20 der Reihe Sophia.
Quellen östlicher Theologie.

Das Werk von Lothar Heiser ist ein
profunder Weg zu den Quellen der
Marienfrömmigkeit des christlichen
Ostens, der auch für die Kirche des
Westens von großer Bedeutung ist.
Der Autor stellt umfänglich heraus,
daß Marienfrömmigkeit nur lebendig
und fruchtbar bleibt, wenn sie auf die
Christus-Verkündigung der Kirche
bezogen ist. 32 Ikonentafeln in Farbe
strahlen trotz aller reichen Variation
den einzigartigen Atem ihrer Chri-
stusbezogenheit aus.



Paulinus-Verlag
Fleischstraße 62-65
Postfach 30 40
5500 Trier

Peter Krämer/Johannes Mohr Charismatische Erneuerung der Kirche

Chancen und Gefahren
153 Seiten, 8°, kart., 16,80 DM
ISBN 3-7902-0100-6

Mit den „Pfingstkirchen“ begann ein
geistiger Aufbruch, der als charis-
matische Erneuerung bezeichnet wird.
Hier geht es um die historische Ana-
lyse und um die kirchenrechtliche
Wertung. Die Verfasser erarbeiten
wichtige Aspekte, die für die charis-
matische Erneuerung von Bedeutung
sind und zur uneingeschränkten An-
nahme in der Kirche beitragen kön-
nen. Ferner werden Wesen und
Struktur der Kirche erörtert mit dem
Ziel, Kriterien und Maßstäbe zur Ab-
grenzung innerkirchlicher Aufbrüche
gegenüber sektenhaften Gruppierungen
zu gewinnen.



Paulinus-Verlag
Fleischstraße 62-65
Postfach 30 40
5500 Trier

